

EMANUELE
SEVERINO

LA FILOSOFIA
DAI GRECI
AL NOSTRO
TEMPO

la filosofia moderna

BUR
Rizzoli

Con la filosofia moderna inizia una nuova, grande avventura teoretica, diretta da eroi riservati e appartati, da viaggiatori curiosi, dai grandi artefici dei cambiamenti politici e sociali che hanno rivoluzionato il nostro modo di vivere: da Cartesio a Leibniz, da Locke a Hume, da Kant a Hegel. Siamo arrivati alla seconda tappa dell'opera in tre volumi *La filosofia dai Greci al nostro tempo*. Il viaggio guidato da Emanuele Severino ci conduce fino alla grande stagione dell'idealismo tedesco. Pubblicato per la prima volta da Rizzoli nel 1984, in questa nuova edizione il libro si arricchisce di fondamentali contributi sulla filosofia del Rinascimento, su Hobbes, Bacone, Galilei, Spinoza, Vico e sull'Illuminismo, e comprende una serie di approfondimenti bio-bibliografici per entrare nella vita di ciascun filosofo, conoscere quello che ha scritto e quali sono le principali interpretazioni del suo pensiero.

EMANUELE SEVERINO

È nato a Brescia nel 1929. Dal 1962 è ordinario di Filosofia morale e dal 1970 di Filosofia teoretica all'Università di Venezia. Accademico dei Lincei, è autore di opere fondamentali, tra le quali *La struttura originaria* (1958), *Essenza del nichilismo* (1972) e *La gloria* (2001). Tra le sue opere pubblicate presso Rizzoli ricordiamo: *La legna e la cenere* (2000), *Dall'Islam a Prometeo* (2003), *Nascere* (2005), *Il nulla e la poesia* (2005), *Immortalità e destino* (2008), *L'identità del destino* (2009).

BUR
rizzoli

Emanuele Severino in BUR

Storia della filosofia

**La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia antica e medievale**

**La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia contemporanea**



A Cesare e a Dio



Gli abitanti del tempo



Antologia filosofica



La buona fede



Cosa arcana e stupenda



Il declino del capitalismo



Il destino della tecnica



Filosofia futura



Il nulla e la poesia



La strada

EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFIA

dai Greci al nostro tempo

LA FILOSOFIA MODERNA

BUR
Rizzoli

SAGGI

Proprietà letteraria riservata

© 1996 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano

© 2004 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-61077-0

Prima edizione digitale 2010 da Sesta edizione BUR Saggi maggio 2010

In copertina:

Progetto grafico Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

LA FILOSOFIA DAI GRECI AL NOSTRO TEMPO

La filosofia moderna

Avvertenza

Questo libro, come naturale, è lo sviluppo di quello precedente su *La filosofia antica e medioevale*, pubblicato la prima volta da Rizzoli nel 1984, e ora riproposto in una nuova edizione, considerevolmente ampliata. Anche questa nuova edizione de *La filosofia moderna*, pubblicata originariamente nel 1984, comprende numerosi aggiornamenti, e in particolare dedica maggior spazio alla filosofia del Rinascimento, al pensiero di Hobbes, Bacone, Galilei, Spinoza, Vico e all'Illuminismo. Inoltre i diversi capitoli sono accompagnati da approfondimenti bio-bibliografici curati da Giorgio Brianese.

Per filosofia moderna s'intende, in queste pagine, il tratto di pensiero che va da Cartesio a Hegel. Durante la lettura e nelle pagine conclusive si troverà il motivo di questa suddivisione, piuttosto insolita, ma provvista di un senso ben preciso – di cui si è già parlato anche nell'Introduzione pubblicata nel volume su *La filosofia antica e medioevale*.

Nelle pagine seguenti vengono usate queste due abbreviazioni:

La filosofia I: Emanuele Severino, *La filosofia antica e medioevale*.

La filosofia III: Emanuele Severino, *La filosofia contemporanea*.

Dalla filosofia antica alla filosofia moderna

1. Storia della filosofia e organismo

Hegel ha potentemente richiamato l'attenzione sul *carattere organico* della storia – e quindi anche della storia della filosofia. Per esso, è possibile ravvisare un significato unitario dello sviluppo storico e, insieme, una coesistenzialità delle parti che costituiscono tale sviluppo. La differenza tra un organismo e un semplice aggregato di elementi (ad esempio un “mucchio”) consiste infatti nella coesistenzialità delle parti dell'organismo e nella reciproca inessenzialità delle parti del semplice aggregato. Se da un mucchio di sassi se ne toglie uno, questo, separato dal mucchio, rimane ciò che era prima – e lo stesso si dica dei sassi che continuano a formare il mucchio. Se invece si separa una parte dalle altre parti di un organismo (ad esempio si taglia un arto da un organismo vivente), solo a parole la parte separata è ancora ciò che essa era prima, e tale separazione determina una alterazione in tutte le altre parti. (Aristotele osservava appunto che un braccio staccato dal corpo è soltanto un braccio “dipinto”, ossia non esplica più le funzioni per le quali esso è braccio; e la separazione del braccio provoca un'alterazione fisiologica di tutto l'organismo vivente, che può anche soccombere.)

L'affermazione hegeliana che la storia della filosofia è un organismo significa che ogni filosofia storicamente realizzatasi non è qualcosa di accidentale o di inessenziale rispetto alla totalità storica del pensiero filosofico, bensì è un momento indispensabile, senza di cui tale totalità sarebbe inconcepibile. Anche se non si condivide il modo determinato in cui Hegel ha prospettato il carattere organico dello sviluppo storico, resta però il potente richiamo a un modo di considerare la storia della filosofia per il quale essa non è il casuale giustapporsi di opinioni, ma è lo sviluppo di un germe, che giunge al proprio compimento attraverso l'esplicazione delle forze essenziali che lo costituiscono.

2. Comprensione dell'“idea” e comprensione dello “spirito”

Qui va messa in luce soprattutto la formula mediante la quale Hegel avvolge l'intera storia del pensiero filosofico. La filosofia – egli afferma – è stata dapprima comprensione dell'“idea”; solo in un secondo momento è comprensione dello “spirito”. La filosofia greca e,

in genere, premoderna, è comprensione dell'“idea”; la filosofia moderna è comprensione o posizione dello “spirito”.

In questo contesto, l'“idea” è la stessa *realtà*, la quale – proprio perché si lascia pensare, comprendere – è intelligibile, ha un senso, ossia è *idea*. Il significato originario di questa parola greca è infatti “forma visibile”. La realtà è forma visibile rispetto al pensiero che guarda a essa. Il termine “idea” è dunque usato da Hegel in modo diverso dall'uso comune, dove in genere si contrappone “idea” a “realtà”. L'idea, per Hegel come per Platone, è la realtà stessa in quanto intelligibile, è la totalità unitaria dell'essere, in quanto trasparente al pensiero.

Per Hegel la filosofia greca è *solamente* comprensione dell'idea. Si può spiegare quest'affermazione, dicendo che la comprensione dell'idea è il non aver occhi che per il mondo che sta dinanzi: il profundarsi a tal punto nelle cose da non avvertire l'importanza del fatto che le cose (il mondo, la realtà) *stanno dinanzi*, appunto, e cioè sono pensate, comprese. La comprensione dell'idea è quel modo di pensare che è consapevole *solamente* delle cose e dei loro significati (o categorie) ed è dimentico di sé stesso: il pensiero vede la realtà, ma non vede questo suo vedere, che tuttavia avvolge e illumina la realtà. Lo “spirito” è la stessa comprensione dell'idea, è lo stesso pensiero dell'essere. Pertanto, affermare che la filosofia moderna è “comprensione dello spirito” vuol dire che nella filosofia moderna il pensiero, che prima era come dimentico di sé, si mette ora dinanzi a sé stesso e si conosce come l'elemento in cui la realtà si costituisce.

3. Il carattere accidentale del pensiero nella filosofia greca

Ma Hegel non vuol dire, con quella distinzione, che la filosofia greca non abbia avuto *nozione* del pensiero, che cioè ne abbia ignorato l'esistenza. La nozione del pensare (ossia la coscienza di pensare) è presente nei più antichi documenti della cultura umana; e nella filosofia greca questa nozione si trova già in uno stato di avanzatissimo approfondimento. Sin dall'inizio della filosofia greca, la *phýsis* non è intesa semplicemente come l'essere, ma come l'essere che *si svela, appare, si mostra*. E lo svelarsi, l'apparire, il mostrarsi costituiscono appunto il senso fondamentale del pensare.

Affermando che la filosofia greca è *solamente* comprensione dell'idea, Hegel intende che per tale filosofia l'idea (la realtà intelligibile) è l'*essenziale*, mentre il pensiero umano che la considera (o in cui essa appare) è l'*accidentale*, l'*inessenziale*, che anche se non esistesse lascerebbe inalterata la realtà. Per la filosofia greca non è essenziale che l'“idea” rifletta su di sé e si faccia così “spirito”.

In Platone e in Aristotele si afferma certamente la riflessione su di sé

da parte dell'idea: per Aristotele l'Atto puro (ossia la realtà stessa nella sua assolutezza) è autocoscienza, pensiero di sé; ma questo pensiero di sé viene inteso da Aristotele come un che di trascendente rispetto alla *nostra* coscienza della realtà. Ciò vuol dire che egli conosce sì la definizione dello "spirito", ma continua a intendere lo spirito come idea, ossia come qualcosa di indipendente rispetto alla nostra accidentale considerazione pensante. Ossia ciò che è veramente lo "spirito" (e ciò che è veramente lo "spirito" è appunto il *nostro* pensiero della realtà) viene inteso come qualcosa di accidentale rispetto alla realtà, qualcosa di cui la realtà non ha bisogno per essere tale. Ciò vuol dire che l'*epistème* greca considera anche sé stessa – e non solo il pensiero umano in generale – come inessenziale alla realtà che essa illumina.

4. Il rapporto storico tra verità e certezza

Il binomio comprensione dell'"idea" e comprensione dello "spirito" si articola in Hegel nel *trinomio* che stabilisce i modi fondamentali del rapporto tra "verità" e "certezza". Per Hegel la storia della filosofia resta cioè scandita da tre fondamentali atteggiamenti, il primo dei quali corrisponde alla comprensione dell'"idea", il secondo è il passaggio dal primo al terzo, e il terzo corrisponde alla comprensione dello "spirito". Ne diamo innanzitutto la formulazione e poi ne chiariremo il senso.

I. Dapprima il pensiero filosofico – l'*epistème* (Hegel traduce questa parola col termine *Wissenschaft*, "scienza") – è *affermazione immediata dell'identità di "verità" e "certezza"* (cfr. § 6) – questo tipo di affermazione caratterizza la filosofia antica e medioevale;

II. poi è *affermazione dell'opposizione di "verità" e "certezza"* (cfr. cap. IV) – questo tipo di affermazione caratterizza la filosofia moderna fino a Kant compreso;

III. e infine è il superamento di questa opposizione, ossia è *affermazione mediata dell'identità di "verità" e "certezza"* (cfr. cap. XX). L'idealismo hegeliano presenta sé stesso e l'idealismo in generale come siffatta affermazione mediata.

Questi tre atteggiamenti non vengono semplicemente uno dopo l'altro, ma, dato il primo, il secondo scaturisce necessariamente da esso e il terzo dal secondo. Appunto in questo sviluppo necessario consiste per Hegel il carattere organico della storia del pensiero filosofico.

5. Il significato di "certezza" e "verità"

Il significato di queste tre formule e del loro generarsi l'una dall'altra verrà in chiaro nelle pagine che seguono. Intanto, si può incominciare

ad avvertire che, in questo contesto, la “certezza” è una determinazione o qualità *soggettiva* (umana, mentale), mentre la “verità” è determinazione *oggettiva*. Noi possiamo essere *certi* di cose vere e di cose false: ciò vuol dire che la “certezza” è uno stato del pensare (cioè della coscienza, della mente), mentre la “verità” è uno stato delle cose.

Ma questo chiarimento preliminare diventa più comprensibile alla luce del modo in cui nella vita quotidiana viene inteso il rapporto tra la conoscenza dell'uomo e il mondo in cui egli vive. Vediamo.

6. *Identità di certezza e verità*

a) Il “senso comune”. – In che modo noi intendiamo comunemente il mondo nel quale viviamo? Qui si domanda quale sia il nostro atteggiamento *comune* – il nostro “senso comune” – considerato, per quanto è possibile (ma vedremo più avanti che possibile non è), indipendentemente dalle sovrastrutture apportate dalla “cultura”. Hegel è convinto (come Aristotele) che questo atteggiamento comune esista. Ma per lo più anche noi siamo convinti che, al di sotto della nostra formazione culturale, ci sia un nostro fondamentale o “naturale” modo di pensare e di avere certezze intorno alla realtà, al quale ben difficilmente sapremmo rinunciare, giacché per lo più noi ci identifichiamo appunto con esso.

Indubbiamente, non esiste una categoria univoca del “senso comune”: anche il “senso comune” ha una storia, e quindi esso non è separabile dalla “cultura”. Il “senso comune” degli orientali non è quello degli occidentali; quello dei greci non è quello degli europei contemporanei; quello dei “primitivi” non è quello dei “civilizzati”. Si crede però anche, abbastanza spesso, nella possibilità di stabilire delle *costanti* nella variazione del “senso comune”; e a tali costanti si può far corrispondere ciò che vien chiamato il *consensus gentium*: il comune modo di pensare dei popoli.

Di solito si parla di *consensus gentium* a proposito dell'esistenza di Dio, o della coscienza morale (e si è poi finito col riconoscere che il *consensus* non è affatto universale e univoco). Ma si può parlare di *consensus gentium*, ossia di accordo tra gli uomini o tra vaste aree umane, anche a proposito di certe *più elementari e fondamentali strutture conoscitive*. E allora possibile sfruttare il trinomio hegeliano sopraindicato, relativo al rapporto tra certezza e verità, lasciando da parte la questione se esistano delle costanti assolute del “senso comune”, e facendo riferimento a quella formazione storica delimitata, che è il “senso comune” in cui la civiltà occidentale vive da qualche millennio. Si possono allora sviluppare le seguenti considerazioni.

b) *Le tre convinzioni fondamentali del “senso comune”*. – Se, per quanto ci è possibile, mettiamo da parte le nostre convinzioni imputabili alla qualità e quantità della nostra cultura e soprattutto alle nostre cognizioni filosofiche, ci troviamo allora a essere convinti di alcune tesi fondamentali:

1a. Il mondo in cui viviamo e i suoi processi sono indipendenti da noi e dalla coscienza che ne abbiamo

Gli astri e le galassie esistevano milioni di anni prima della comparsa dell'uomo sulla terra e continueranno a esistere anche quando non ci sarà più traccia della razza umana. Cielo, mare, monti, pianure, esseri animati e inanimati della natura esisterebbero anche se io non esistessi e non li pensassi. L'arte umana riempie la terra di oggetti; ma anche questi oggetti artificiali (città, strumenti, ecc.), una volta prodotti dall'uomo, esistono indipendentemente dalla coscienza che l'uomo ne ha.

Questa convinzione – la convinzione cioè che le cose (la realtà, l'essere) siano indipendenti dalla coscienza che ne abbiamo – esiste in noi, anche se ci può capitare di non essere capaci di esprimerla.

2a. Il mondo in cui viviamo è esterno alla nostra mente

Siamo cioè inoltre persuasi che i sogni, le illusioni, le fantasie, i ragionamenti esistano soltanto se esiste una mente che sogna, si illude, fantastica, ragiona: questi eventi esistono solo all'interno della mente. Invece, a proposito delle cose “reali”, noi siamo convinti che esse *esistano* – a differenza del primo tipo di eventi – *esternamente* alla nostra mente. Il sogno è nella nostra mente, il monte Bianco e la casa che abitiamo sono esterni alla nostra mente, “al di fuori” di essa. In generale, esterne alla mente sono innanzitutto, ma non esclusivamente, le cose fisiche, corporee della natura.

Tale convinzione è la convinzione che le cose indipendenti dalla nostra mente sono anche esterne a essa.

3a. Quando riflettiamo sul mondo, ciò che veniamo a sapere appartiene effettivamente al mondo sul quale riflettiamo

Siamo cioè convinti che, certamente, non diamo fondo a tutto con le nostre conoscenze, e cioè che esistono infinite cose che non conosciamo; ma siamo altresì convinti che, quando conosciamo qualcosa, ciò che conosciamo appartiene effettivamente alla cosa conosciuta. Se siamo davanti a una casa a tre piani e diciamo: “Qui c'è una casa a tre piani”, siamo convinti che i tre piani appartengono effettivamente alla casa che stiamo vedendo, anche se non conosciamo e non conosceremo mai l'interno della casa. Il mondo è sì indipendente ed esterno alla nostra mente, ma *si mostra* a essa, ossia è conoscibile in certi suoi tratti, sia pure limitatissimi.

Tale convinzione è la convinzione che la realtà indipendente dalla mente e a essa esterna sia per altro accessibile alla nostra conoscenza.

c) *L'identità immediata di certezza e verità*. – Le tre convinzioni indicate qui sopra esprimono appunto il senso dell'affermazione dell'*identità immediata di verità e certezza* (cfr. § 4).

Qual è il contenuto dell'insieme di *certezze* in cui consiste il nostro senso comune? È appunto questo mondo in cui viviamo. E per il nostro senso comune questo è il *vero* mondo. Se cioè domandiamo al nostro senso comune (ed esso risponda, lasciando da parte, per quanto gli è possibile, le sovrastrutture culturali che lo modificano e basandosi unicamente su sé stesso): “Di che cosa sei fondamentalmente certo?”, la risposta è: “Sono certo di questo mondo in cui viviamo e che ci riempie gli occhi e le orecchie e la mente; e che è il *vero* mondo”. Il senso comune, cioè, risponde dicendo che il contenuto della sua *certezza* (ossia delle certezze fondamentali su cui esso si basa) è appunto la *verità*. E se, ancora, gli si domanda (ed esso risponda ancora secondo le modalità di prima): “E che cosa è la verità?”, la risposta è: “La verità è appunto questo mondo di cui sono certo”. La verità è, così, *identica* al contenuto della certezza.

Il senso comune stupisce quando la filosofia si domanda che cosa sia la verità, perché per esso la verità è la cosa più facile a sapersi: è appunto il contenuto delle sue certezze; e quindi ritiene inutile occuparsi della filosofia.

L'*identità* di certezza e verità è però, nel “senso comune”, anche *differenza* tra le due, perché, si è visto, la verità (il mondo vero), pur essendo il contenuto della certezza, *esiste* tuttavia, per il “senso comune”, *indipendentemente* dalla certezza (cioè dal pensiero), e viene ritenuta *esterna* alla certezza. La certezza e la verità – ossia il pensiero e l'essere – sono *due*. Ma, quando il pensiero pensa l'essere, diviene *uno* con esso, cioè l'essere diviene il contenuto stesso del pensiero.

Questa unità o identità di certezza e verità è *immediata* (cfr. § 4), nel senso che nel nostro comune modo di pensare, riteniamo che non vi sia bisogno di alcuna dimostrazione – o “mediazione” – per sapere che il contenuto delle nostre certezze fondamentali è la verità stessa, lo stesso mondo reale.

Tutto questo non significa che il nostro “senso comune” ritenga vera *ogni* sua certezza: nella vita quotidiana sappiamo bene che molte nostre certezze si rivelano false. Appunto per questo si è detto che il “senso comune” ritiene che identiche alla verità siano le certezze *fondamentali* su cui esso si basa; e le tre tesi indicate nel punto *b* sono appunto tra le più rilevanti delle certezze fondamentali del “senso comune”.

7. Senso comune e realismo filosofico

Provvisoriamente, si può dire che la filosofia realistica, ossia il

“realismo”, come posizione filosofica, esprima il comune modo di pensare dell’uomo. La differenza tra “senso comune” e filosofia realistica starebbe cioè nel fatto che il primo è l’insieme delle nostre fondamentali persuasioni, mentre il “realismo filosofico” è la riflessione su tale insieme: una riflessione che afferma la validità di ciò su cui riflette.

Ma è possibile un “senso comune” depurato da ogni sovrastruttura culturale? Ed esiste un unico tipo di “senso comune” circa il rapporto tra verità e certezza? Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel descrive il sollevarsi della coscienza dalle sue forme più semplici e comuni a quelle più complesse e insolite. Tuttavia, in questa descrizione è mantenuto il presupposto che il comune modo di pensare sia una categoria univoca, valida sotto tutte le latitudini e in ogni epoca.

Inoltre, se la filosofia greca può dirsi “realistica” nel senso qui sopra indicato, tuttavia è presente in essa una complessità ben maggiore di quella esprimibile dal concetto di certezza e verità.

Il “senso comune” dell’uomo occidentale degli ultimi millenni è convinto che il mondo esiste indipendentemente dalla coscienza che l’uomo ha di esso, che è esterno a tale coscienza e tuttavia penetrabile da essa. Ma il “senso comune” riesce a esprimere queste sue fondamentali convinzioni solo in modo ambiguo e indeterminato.

Per uscire da tale ambiguità e indeterminatezza bisogna portare alla luce il senso delle parole “essere”, “pensiero”, “verità”, “certezza”, “uomo”, “mondo”; ed è la filosofia greca, per la prima volta nella storia umana, che si assume questo compito. La filosofia greca è negazione del mito e il “senso comune” greco non vive separato dal mito. Tuttavia quelle convinzioni fondamentali del “senso comune” greco (che rimangono anche le convinzioni di fondo del “senso comune” dell’uomo contemporaneo) sono distinguibili dal mito che le avvolge, e la filosofia greca è stata la loro espressione e conferma.

Ma quando la filosofia greca esprime e conferma l’implicito che è presente nel “senso comune” greco, essa fa udire qualcosa di inaudito. In altri termini, si può dire sì che la filosofia antica esprime e conferma l’affermazione dell’identità di “certezza” e “verità”, che sta alla base del “senso comune” greco; ma, proprio perché la esprime e la conferma, la filosofia antica *trasforma* insieme il senso di quell’affermazione: per quel tanto che la filosofia, nascendo, porta alla luce un senso inaudito delle parole “essere”, “pensiero”, “verità”, “certezza”.

Tale senso, da inaudito, è divenuto poi sempre più familiare, sino a dominare l’intero modo di pensare e di vivere della civiltà occidentale e quindi anche il cosiddetto “senso comune” dell’uomo occidentale. Se dunque esiste una fondamentale consonanza tra il “senso comune” greco che precede la nascita della filosofia e il “senso comune”

dell'uomo contemporaneo, tuttavia il primo sta al secondo come l'implicito all'esplicito. Le radici del nostro "senso comune" attuale traggono infatti alimento dal senso dell'esistenza che il pensiero greco ha aperto una volta per tutte. Soprattutto nella nostra civiltà è divenuto impossibile separare il "senso comune" dell'uomo occidentale dalla "cultura" in cui la filosofia greca alleva l'intera storia dell'Occidente.

Per la filosofia greca la "verità" è ciò che si mostra nell'*epistémè*. Ciò che si mostra nell'*epistémè* è il senso unitario della totalità dell'essere, ossia il rapporto tra l'ente diveniente (l'ente che esce dal niente e vi ritorna) e l'Ente immutabile e divino. La "certezza" è appunto il *mostrarsi*, l'*apparire* del senso unitario della totalità dell'essere. L'essere si mostra e appare nel *conoscere*, cioè nel *pensiero* in cui l'*epistémè* consiste. In essa, il contenuto del pensiero (cioè della "certezza") è la verità stessa, ossia è la *realtà* – l'*essere* – che non può venire in alcun modo negata o messa in questione. La "certezza", qui, è identica alla "verità".

D'altra parte, è l'*epistémè* stessa ad affermare che il proprio contenuto (la "verità", l'"essere", il vero essere) esiste indipendentemente da essa. E questo vale non solo in relazione all'Essere immutabile, ma anche in relazione all'essere diveniente e sensibile. La *sensazione*, infatti, non è sensazione di sé stessa (lo rileva esplicitamente Aristotele), ma dell'ente sensibile che è causa di essa e che, come tutto il mondo corporeo, è a essa esterno – laddove la sensazione, come atto del sentire, è interna all'"anima", ossia alla sostanza in cui si formano ed esistono le certezze dell'uomo. La sensazione è la modificazione dell'anima, da parte della realtà esterna e indipendente dall'anima. Un concetto, questo, che compare ben presto nella filosofia greca e che permane anche all'interno della filosofia moderna fino a Kant compreso.

8. Scetticismo e filosofia moderna

Dicendo che la filosofia antica è affermazione immediata dell'identità di certezza e verità, non si intende sostenere che ogni forma della filosofia antica sia affermazione di tale identità, ma che l'*atteggiamento predominante* del pensiero antico (e medioevale) è caratterizzato da questa affermazione.

Tale atteggiamento non esclude eccezioni, e anche notevoli. Si può dire che tutte le volte che nel pensiero antico e medioevale è stata messa in questione la possibilità di costruire un'*epistémè*, è stata appunto negata l'identità di certezza e verità, si è cioè negato che il pensiero umano abbia come contenuto la verità innegabile e incontrovertibile delle cose. Questo è accaduto non solo con la

sofistica e lo scetticismo, ma anche in quelle forme del cristianesimo che hanno riconosciuto unicamente alla fede, negandola alla ragione, la capacità di cogliere il senso ultimo dell'esistenza dell'uomo. Se "realismo" è il termine col quale si può indicare la posizione filosofica che afferma, nel modo che sopra si è indicato, l'identità di certezza e verità, lo "scetticismo" (inteso come denominazione comune delle varie forme di negazione dell'*epistémè*) è l'antitesi più diretta del "realismo": per lo scetticismo il contenuto della certezza è *diverso* dalla verità; o, addirittura, *non esiste alcuna verità*, alcuna vera essenza delle cose.

Ma lo scetticismo non è la palla al piede dell'*epistémè*: all'opposto, è la condizione senza di cui l'*epistémè* non potrebbe neppure esistere; ossia è l'avversario soltanto superando il quale l'*epistémè* può costituirsi come tale. Tanto più profondo è lo scetticismo, tanto più autentica è l'*epistémè* che riesce a superarlo.

La filosofia moderna è preceduta da una vigorosa ripresa dello scetticismo tradizionale, ma soprattutto dall'affacciarsi di una nuova forma di pensiero, che normalmente ci si rifiuta di qualificare come "scetticismo" (ed essa stessa rifiuta di essere considerata in questo modo) e che tuttavia sviluppa una delle critiche più radicali rivolte all'*epistémè* greca: intendo riferirmi alla *scienza moderna*. Come la fede cristiana si propone – in alternativa alla ragione greca – come la luce autentica che illumina il senso della vita dell'uomo, così la scienza moderna propone un nuovo concetto di "ragione", che fa barcollare il grandioso edificio costruito dall'*epistémè* greca e medioevale. Con Cartesio, la filosofia moderna si addossa l'immane compito di *ricominciare da capo* la costruzione dell'*epistémè*, in modo che, così totalmente rinnovata, l'*epistémè* possa porsi nuovamente al di sopra di quella "scienza" che è riuscita a pregiudicare l'equilibrio della forma tradizionale del pensiero filosofico. E appunto in questo suo ricominciare da capo che la filosofia moderna si presenta come *affermazione dell'opposizione di certezza e verità* – una formula, questa, che sembra condurre la filosofia moderna nelle vicinanze dello scetticismo e che invece intende esserne, vedremo, il superamento più radicale (cfr. Nbb 1).

Note bio-bibliografiche

1. Tra le opere generali sulla filosofia moderna: AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1974 sgg., voll. II e III; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1974, vol. II; G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1966; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, tr. it., Einaudi, Torino 1952, e Il Saggiatore, Milano 1968, 4 voll.; M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, Vallardi, Milano 1975-76, voll. VI-VIII; G. De Ruggiero, *L'età cartesiana* [1933], Laterza, Roma-Bari 1975; L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-76, voll. II-V; S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976.

II

La filosofia del Rinascimento

1. *Rinascita della filosofia greca*

Tuttavia, già prima di Cartesio il pensiero filosofico recupera il proprio originario atteggiamento epistemico. La filosofia del Rinascimento (cfr. Nbb 1) è ancora affermazione immediata dell'identità di certezza e verità (cfr. cap. I, § 6, c), ma non si concepisce più come una conoscenza che deve dar conto di sé e da ultimo deve adeguarsi alla fede e alla riflessione teologica. Si concepisce cioè come pensiero assolutamente autonomo e libero, recuperando così i tratti che caratterizzano la filosofia sin dal suo inizio.

Ed è un evento di grande portata, perché la filosofia patristica e soprattutto scolastica (cfr. E. Severino, *La filosofia antica e medioevale*, cap. XIV. D'ora in poi *La filosofia I*) – nelle quali la filosofia si trova in posizione subordinata rispetto alla teologia – esercitano il loro predominio per più di un millennio, e in questo periodo il pensiero di Tommaso d'Aquino diventa definitivamente la dottrina ufficiale della chiesa cattolica, cioè di una forza che ha acquistato un'importanza decisiva nella storia europea. Che nel Rinascimento il pensiero filosofico riesca a riproporre il proprio significato originario è quindi un evento di grande rilievo, anche se la filosofia del Rinascimento si mantiene ancora nella prospettiva dell'identità immediata di certezza e verità.

D'altra parte, all'autonomia del pensiero filosofico mirano nel modo più consapevole Scoto (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 6) e Ockham (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 7), e l'intenzione di Tommaso (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 5) non è certo di pregiudicare tale autonomia. Non solo: dire che nella Patristica e nella Scolastica la filosofia è subordinata alla fede cristiana non significa misconoscere la straordinaria potenza filosofica del pensiero medioevale e in particolare di quello tomistico. E la fede subordina a sé la filosofia, perché attribuisce a sé stessa quel carattere di verità che è stata la filosofia a portare alla luce, sì che, da questo punto di vista, la fede cristiana è una grande forma di filosofia.

Ciononostante, per la fede è essenziale il valore *soprannaturale* del proprio contenuto, che è rivelato dalla grazia divina e che la ragione umana è incapace di raggiungere con le proprie forze. Mentre il tratto fondamentale del pensiero filosofico è proprio il rifiuto di ogni

contenuto che provenga dall'esterno e che non abbia la capacità di imporsi per sé stesso. E appunto questo tratto che viene recuperato dalla filosofia del Rinascimento, anche se essa si mantiene sostanzialmente nell'orizzonte della filosofia greca. E uno dei significati fondamentali della parola "Rinascimento" è appunto la rinascita dello spirito della filosofia greca.

2. Telesio

L'opera alla quale Telesio (1509-1588; cfr. Nbb 2) ha lavorato per tutta la vita è intitolata: *De rerum natura iuxta propria principia*. Essa è dunque dedicata alla "natura delle cose" (l'espressione *de rerum natura* forma anche il titolo del poema di Lucrezio, dove la realtà viene interpretata alla luce della filosofia atomistica).

L'espressione "natura" risale al pensiero medioevale e, attraverso questo, all'antica parola greca *phýsis* (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 4), di cui il termine *natura* è traduzione. Nel pensiero medioevale la parola *natura* conserva anche il significato più ampio di *phýsis*: *natura* è la *realtà*, e non semplicemente quel tipo di realtà, sensibile e corporea, che è contrapposta allo *spirito*. Quando Tommaso, ad esempio, parla di ciò che esiste *in rerum natura*, pensa a ciò che esiste veramente in realtà, indipendentemente dalla mente umana, e ciò che così esiste non è soltanto la realtà sensibile e corporea, ma anche l'anima umana, e Dio e le nature angeliche.

Rivolgendosi alla "natura" delle cose, Telesio si rivolge dunque alla realtà, cioè al significato più ampio di *phýsis*. E la realtà è un "rivelarsi", cioè un manifestare sé stessa. Per Telesio, la *sensibilità* umana è appunto (come la conoscenza intuitiva di Ockham) il manifestarsi della natura, così come essa è in sé stessa. E la natura si manifesta come *divenire*. Inoltre, rivolgendosi alla natura, Telesio intende esaminarla *iuxta propria principia*, cioè «secondo i principi che le sono propri». I principi che *non* le sono propri sono quelli che non appartengono all'automanifestazione della natura. E per Telesio principi impropri sono quelli che conducono la natura all'interno dell'interpretazione teologico-metafisica di essa. E poiché alla guida di tale interpretazione il pensiero medioevale aveva chiamato Aristotele, Telesio, come la maggior parte della filosofia rinascimentale, si pone in un atteggiamento critico rispetto ad Aristotele e alla stessa fisica aristotelica.

Rivolgersi alla natura delle cose, «secondo i principi che le sono propri», significa pensare la realtà in modo autonomo, libero da condizionamenti di tipo religioso, e con l'intento di accertare esclusivamente ciò che la realtà mostra di sé e che quindi non può essere in alcun modo negato. Questo è appunto l'atteggiamento che il

pensiero filosofico ha assunto sin dal suo inizio. Ed è anche l'atteggiamento che la scienza moderna assumerà (soprattutto con Galilei), nonostante la diversità dei metodi e dei contenuti della scienza rispetto a quelli della filosofia (cfr. cap. IV).

Ci si spiega comunque, da quanto si è detto, perché la filosofia di Telesio – e in modo particolare quella di Bruno – si presenti come un ritorno alla più antica filosofia greca e affermi il carattere divino dell'universo, dove, per Telesio, due *principi* tra loro contrari agiscono su una materia originaria. Tali principi sono il “caldo” e il “freddo”; ma queste espressioni non indicano delle qualità sensibili particolari, ma, appunto (come in Empedocle) i *principi* contrari di tutte le qualità sensibili, che non sono oggetti sensibili, ma sono anzi *senzienti*, giacché per opporsi l'uno all'altro devono poter percepire le proprie impressioni e provare piacere per quelle favorevoli e dolore per quelle dannose. Ma la lotta tra i contrari non è puramente distruttiva: essa esprime la divina sapienza che governa il mondo (secondo il pensiero di Anassimandro e di Eraclito).

3. Giordano Bruno

a) *L'“eroico furore”*. – In Bruno (1548-1600; cfr. Nbb 3), lo spirito originario della filosofia rinasce nel modo più consapevole e potente. L'amore per la verità suprema è chiamato da Bruno “eroico furore”. “Furore” è l'entusiasmo così appassionato da far dimenticare ogni interesse per sé stessi come individui. L'eroe, infatti, non mira al proprio vantaggio personale ed è disposto a perdere la vita. La luce abbagliante della verità richiede infatti che l'individuo rinunci a sé stesso e si identifichi ad essa. A differenza della farfalla – rileva Bruno – che è attratta verso la luce, ignorando che lì troverà la morte, l'eroico furore sa che la luce della verità è dolore e pericolo estremo per l'individuo, e tuttavia si spinge verso di essa, perché sa che essa è il vero bene supremo e che quindi, «ne l'occhio de l'eternitade», il male dell'individuo non è vero male.

Ma Bruno non si limita a scrivere *De gli eroici furori*. Accusato di eresiarsi rifiuta di ritrattare il proprio pensiero e, condannato dalla Chiesa, è arso vivo. È singolare che, all'inizio del pensiero moderno, si ripeta la vicenda di Socrate che, per non tradire la verità, si lascia uccidere dalla società in cui vive.

b) *L'Essere*. – Il ritorno al più antico pensiero dei Greci non è, in Bruno, un ingenuo mettere tra parentesi il corso successivo del pensiero filosofico, ma è un percorrerlo a ritroso, mobilitandolo e sfruttandolo, per mostrare l'insuperabile grandezza delle origini del pensiero filosofico, le quali per Bruno includono anche (almeno entro certi limiti) Platone.

L'“ente” o “essere” è l'«originale ed universale sustanza del tutto» (*De la causa, principio et uno*, V. D'ora in poi *De la causa...*). Ciò che costituisce ogni forma e aspetto del tutto (e quindi è “universale”) è la “sostanza” di ogni cosa. E, insieme, la sostanza di ogni cosa è anche l'*origine* di ogni cosa (è “originale”). L'“essere” o “ente” è la sostanza e l'origine del tutto. È cioè, insieme, *stoichéion* e *arché* del tutto (cfr. *La filosofia I*, cap. I, §§ 6-9): è, insieme, ciò che è presente in ogni cosa e ciò da cui tutto deriva e in cui tutto ritorna. (E per Bruno è “vero” il principio di Anassagora, per il quale, poiché da tutto si può produrre tutto, ogni cosa è presente in ogni altra cosa.)

L'“essere” è “eterno e divino”, è Dio (*De la causa...*, III). Quindi «nessuna cosa si annichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale». Solo queste forme escono dal niente e vi ritornano (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 11). E quindi ogni produzione e distruzione «è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima», cioè “sempre salva” dal niente, come dice Aristotele parlando di “coloro che per primi filosofarono” (cfr. *La filosofia I*, cap. I, §§ 9-11). Il concetto di creazione della materia, da parte di Dio, rimane in questo modo radicalmente rifiutato. Dio non sta al di là della “materia”, ma è la forza originaria che agisce in essa.

Pur respingendo Aristotele, Bruno usa dunque le fondamentali categorie aristoteliche per determinare la struttura dell'essere: “sostanza”, “accidente”, “forma”, “materia”, “atto”, “potenza”, “causa”. In questo senso, la filosofia di Bruno mostra la propria sostanziale consonanza con lo stoicismo, che mediante le categorie platonico-aristoteliche oltrepassa il *dualismo* tra il divino e la materia (cfr. *La filosofia I*, cap. XI, § 3), al quale si erano arrestati Platone e Aristotele, e ripropone quell'unità del Tutto che è propria delle prime forme del pensiero filosofico. Nell'unificazione del divino e della materia, quest'ultima non è più la semplice potenzialità di cui parla Aristotele, ma è «Dio che è in tutte le cose», secondo l'espressione del filosofo e poeta arabo Avicbron (1020-1069), che Bruno fa sua.

c) “*Filosofia naturale*” e “*libri divini*”. – Bruno non intende tuttavia rifiutare la rivelazione cristiana. Egli dichiara che il «filosofo naturale» deve «astenersi» dal parlare di una così «alta materia». Il “filosofo naturale” corrisponde a ciò che Tommaso d'Aquino chiama “ragione naturale”; ma mentre per Tommaso il compito supremo del pensiero è di mostrare l'accordo tra la ragione naturale e la fede, per Bruno il “filosofo naturale” deve astenersi dal prendere in considerazione i contenuti della fede – un'affermazione, questa, che anche Tommaso potrebbe sottoscrivere; solo che per Tommaso, oltre che filosofo naturale, il sapiente deve essere teologo, mentre Bruno non ha alcun interesse ad accordare la filosofia con la teologia e considera spirito “profano e turbolento” «il voler precipitarsi a dimandar ragione e

voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera della nostra intelligenza» (*De la causa...*, II). Anche se egli concede che l'universo, quale è conosciuto dalla filosofia naturale, sia solo “vestigio”, “specchio, ombra, enigma” del senso che esso possiede all'interno della rivelazione e che è assolutamente inconoscibile, tuttavia è di queste “vestigia” che la filosofia naturale deve interessarsi.

Come già Scoto e Ockham, anche Bruno, preparando la dimensione in cui si muoverà Galilei, pensa che nella Bibbia («nelli libri divini») non vi siano “dimostrazioni” e “speculazioni” filosofiche sulla realtà, ma la rivelazione delle leggi morali che consentono all'uomo di evitare il male e perseguire il bene. Galilei dirà appunto che la Bibbia non ha l'intento di indicare come va il cielo, ma come si va in cielo. Per Bruno, tuttavia, la ragione naturale non si limita al mondo fisico studiato dalla scienza galileiana, ma è comprensione della totalità dell'ente, e quando questa comprensione mostra che il senso della realtà è diverso da quello che si presenta all'interno dell'interpretazione teologica della fede cristiana, o della stessa fede cristiana, sono queste ultime due a dover essere modificate e concepite come metafore usate da Dio per poter farsi comprendere da tutti. All'inizio della *Somma Teologica*, anche Tommaso afferma che la Sacra Scrittura “deve servirsi di metafore”; ma questo significa che in essa vi sono anche vaste fondamenta che non sono metafore, mentre per Bruno è solo nella filosofia naturale che si esce dal linguaggio metaforico delle Scritture.

d) *I principi, le cause, la coincidenza di atto e potenza.* – Dio è, insieme, “primo principio” e prima “causa” delle cose composte e dissolubili (*De la causa...*, II): primo principio, perché, in modo primario, «intrinsecamente concorre alla costituzione delle cose e rimane nell'effetto» (*stoichéion*); prima causa perché, in modo primario, «concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione» delle cose prodotte (*arché*). Principio sono la materia e la forma; causa sono ciò che è efficiente e il fine. È la distinzione aristotelica delle quattro cause.

Ma per Bruno, come per la filosofia più antica (ma non per Aristotele), Dio è, insieme, il primo principio e la prima causa, ossia è la prima materia, la prima forma, il primo efficiente e il primo fine dell'universo. Dio è principio primo e causa prima *dell'universo*; ma proprio perché, come principio, “costituisce” e “rimane” in ciò di cui è principio, l'universo non è fuori di Dio, ma è in Dio, e Dio è in ogni punto dell'universo.

La forma prima e universale è “l'anima del mondo” e la prima causa efficiente è “l'intelletto universale”, che è la prima facoltà dell'anima del mondo. Lo stesso Bruno riconduce l'intelletto universale al demiurgo platonico (cfr. *La filosofia I*, cap. IX, § 4, b) e al *Noûs*

“distintore” o discriminante di Anassagora (cfr. *La filosofia I*, cap. VI, § 3, c). È l’“artefice interno” che forma e figura la materia dal suo interno, così come (l’esempio è di Bruno) dal proprio interno la radice “esplica” il tronco, dal proprio interno il tronco esplica i rami, e questi le loro diramazioni, e queste le gemme, i fiori, i frutti, e dal proprio interno, secondo un ritmo regolare, la radice richiama i propri umori dai frutti e dai fiori alle diramazioni, da queste ai rami, dai rami al tronco, dal tronco a sé stessa. L’intelletto universale può esplicarsi nella materia, perché tutte le determinazioni che esso produce sono in esso preesistenti – così come il demiurgo può produrre l’ordine del mondo solo in quanto conosce le idee, ossia in qualche modo le possiede in sé stesso.

Ma, anche, «non è possibile che [vi] sia agente alcuno che, se vuol far qualche cosa, non abbia di che farla» (*De la causa...*, III). Anche l’intelletto universale di Dio, dunque, può agire e produrre le forme dell’universo, solo in quanto agisce nella e sulla materia (e dunque non è creatore *ex nihilo*), la quale «da per sé e in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può avere per operazione dell’agente attivo» (*ibidem*), ossia dell’intelletto universale. In questo senso, la materia alla quale Bruno si rivolge presenta i caratteri della materia prima di Aristotele (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 10, c), ma, a differenza che nel dualismo metafisico aristotelico, la materia è Dio, appartiene alla struttura di Dio.

Il divenire stesso dell’universo, la stessa trasformazione di una qualsiasi cosa in tutte le altre (da seme, erba – esemplifica Bruno – da erba, spiga, e poi pane, sangue, seme, embrione, cadavere, terra, pietra), richiedono che vi sia qualcosa che, proprio perché riceve tutte le forme, non è nessuna di esse, e quindi non può essere nemmeno qualcosa di sensibile e di corporeo (giacché anche gli oggetti sensibili e i corpi sono forme), e pertanto non può nemmeno essere vista dall’occhio sensibile, ma dall’“occhio della ragione”. E poiché l’atto produttivo dell’intelletto universale produce sia il mondo corporeo sia il mondo incorporeo e spirituale, la materia in cui quell’atto agisce è materia sia delle cose corporee, sia di quelle incorporee e spirituali.

Poiché è nella materia che le forme «si generano e corrompono, dal seno di quella esceno [escono] ed in quella si accogliono», la materia è “costante” ed “eterna”. Essa non è *separata* dall’intelletto universale, non è semplice privazione di forma e semplice caos. L’intelletto universale è “la potenza attiva”, la materia è “la potenza passiva”, e “l’una potenza implica l’altra”, eternamente: non c’è potenza di produrre, di fare, di creare, se non c’è potenza di essere prodotti, creati, fatti, e viceversa. Dio può produrre tutto, perché ha la capacità di diventare tutto, e viceversa.

Questo significa, per Bruno, che in Dio la potenza passiva «è

tutt'uno» e «la medesima cosa con la potenza attiva»: non nel senso che non esista “distinzione” tra le due, ma nel senso che tra le due non può esservi separazione, l'una non può essere senza l'altra e quindi non può precederla o sopravvivere. Dio «non sarebbe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza sono la medesima cosa».

In tutte le cose finite, invece, la potenza non coincide con l'atto, perché esse potrebbero non essere quello che sono, o essere altro da quello che sono, e questo, perché esse, a differenza di Dio (che «nell'esser suo comprende ogni essere»), non sono tutto quello che possono essere (*De la causa...*).

e) *Bruno, Cusano, Copernico*. – Nel principio supremo del tutto, gli opposti dunque si unificano. Potenza e atto sono appunto opposti. Ma Bruno sviluppa a proposito di tutte le opposizioni un discorso analogo a quello dell'opposizione tra atto e potenza. Ad esempio, Dio è *massimo*, perché non può essere più di quello che è, ed è *minimo*, perché il minimo è ciò rispetto al quale non ci può essere diminuzione di realtà, e Dio non può in alcun modo diminuire la propria realtà.

Il principio della coincidenza degli opposti giunge a Bruno da Cusano (1401-1464; cfr. Nbb 4), che a sua volta, attraverso Eckhart (1260-1327), si ricollega al neoplatonismo. Per Eckhart tutte le cose sono in Dio; quando sono considerate separatamente da lui sono un puro nulla. Ma dire che tutte le cose sono in Dio significa che in Dio si trovano tutte le opposizioni, e cioè che Dio è l'Unità suprema e la composizione di tutte le opposizioni.

Per Cusano ci si può rendere conto di come gli opposti possano coincidere, se si considera che cosa accade quando le grandezze diventano infinite. In un cerchio che tende a diventare massimo, la curva della circonferenza tende a diventare una retta. Curva e retta sono opposti, ma in un cerchio infinito sono identici. E l'essere massimo è insieme l'essere minimo, nel senso poi ripreso anche da Bruno. L'infinito è la coincidenza delle determinazioni finite (cioè degli opposti), *coincidentia oppositorum*, diceva Cusano. Dio come infinito è l'*implicatio* di tutte le cose; l'universo ne è l'*explicatio*.

Ma per Cusano l'*explicatio* è ancora un libero atto creativo, mentre per Bruno è l'esplicarsi della materia divina per opera dell'intelletto universale divino. Bruno si rifà cioè, sì, all'*implicatio* cusana degli opposti, ma innanzitutto guarda al senso originario dell'unità degli opposti, quale è portata alla luce dalla più antica filosofia greca, e per comprendere il quale non è necessario servirsi della matematica, ma si deve far leva sul concetto che gli opposti, nell'Unità infinita, non sono separati, ma, appunto, *uniti*, ed è questa unità il senso più profondo della loro coincidenza. Dire che non sono separati non significa che non sono distinti: la loro coincidenza non è la loro indistinzione. È,

questo, il grande insegnamento di Eraclito. Il rapporto di Bruno ad Eraclito – e, in generale, al tema dell'unità degli opposti – anticipa potentemente il rapporto di Hegel ad Eraclito e il grande tema hegeliano della dialettica (cfr. cap. XXIII, §§ 5-7).

Tuttavia per Bruno le matematiche e le nuove scienze della realtà fisica, soprattutto l'astronomia, hanno un grande valore di conferma della verità filosofica. L'infinità del mondo fisico è una verità filosofica (appartiene cioè all'*epistème*). Bruno dimostra in più modi questa tesi. Ad esempio, se il mondo fisico fosse finito, bisognerebbe dire o che è nel nulla, e allora (come già aveva detto Lucrezio) se si stendesse la mano oltre i suoi confini, essa sarebbe nel nulla, cioè sarebbe nulla e quindi non sarebbe stesa oltre quei confini; oppure che è contenuto in un ente incorporeo, e allora si verrebbe ad affermare che l'incorporeo ha la capacità di delimitare il corporeo. Soprattutto la tesi di Copernico che la Terra non è il centro dell'universo consente a Bruno, oltre che di rafforzare la sua critica ad Aristotele, di inferire, anche lungo questa via, e andando oltre lo stesso eliocentrismo di Copernico, che ogni punto della periferia più lontana dell'universo fisico è centro, e che ogni centro è periferia, e che dunque l'universo fisico è infinito e contiene infiniti mondi.

f) *L'immutabile, il divenire e l'angoscia. Bruno e Parmenide.* – Poiché per Bruno l'universo non può essere separato dal suo principio, l'universo è Dio. Esso è “uno, infinito, immobile”.

L'unità dell'universo ha un duplice significato: è unità dell'*explicatio*, cioè dell'universo spiegato, ed è l'unità che è *implicatio* di tutti gli opposti: è l'unità dell'universo visibile, in cui i contrari si combattono e si escludono, ed è l'unità invisibile, in cui non c'è separazione tra determinazione e determinazione, e che concilia e armonizza i contrari e tutte le opposizioni. Questa unità invisibile non è unità vuota, ma “comprende tutto” e insieme è in tutto. Per Bruno, questo è anche il pensiero di Parmenide, travisato da Aristotele.

Se l'unità invisibile comprende tutto ed è immobile, perché esiste il divenire? Perché le cose mutano? Bruno risponde che la mutazione non va alla ricerca di “altro essere”, ma di “altro modo di essere”. L'“essere”, qui, è l'*implicatio* della totalità dell'ente. I “modi di essere” sono le differenze dell'essere. L'universo comprende tutto l'essere e tutti i modi di essere; le cose dell'universo, invece, hanno tutto l'essere (perché l'essere, oltre a comprendere ogni cosa, è in ogni cosa), ma non hanno tutti i modi di essere e quindi sono alla ricerca dei modi che esse ancora non hanno – e questa ricerca è il divenire.

Ma il movimento, per quanto grandioso e terribile, riguarda solo gli “accidenti” (gli aspetti accidentali) della sostanza divina, che rimane eterna e immutabile. Noi siamo in essa ed essa è in noi; la sua eternità è la nostra. Per questo motivo non si deve temere la morte, cioè

l'annientamento. Ciò che va nel niente sono solo gli aspetti accidentali della sostanza divina, che è la nostra stessa sostanza e rimane eterna. Ci si libera dall'angoscia suscitata dal divenire (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 11), attraverso la *sophía* (*De la causa...*, V), cioè attraverso la "sapienza", la verità dell'*epistème*, giacché *sophía* è conoscenza dell'unità suprema ed eterna, rispetto alla quale il resto (gli aspetti accidentali della realtà) «è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che [ossia ciò che] è fuor di questo uno» (*ibidem*). E la *sophía* stessa non è separata da ciò che essa conosce (appunto per questo Bruno non la chiama *philo-sophía*), ma è la verità stessa, la stessa unità eterna di tutte le cose.

Per Bruno, Parmenide, e non Aristotele, è giunto a comprendere il significato autentico dell'Uno, ed egli spinge la sua concordanza con Parmenide fino a dire che gli aspetti accidentali dell'Uno sono "vanità" e "nulla", e che le "differenze" del mondo (forme, figure, colori, proprietà) non sono altro che "un diverso volto" della stessa sostanza, «volto labile, corruttibile di uno immobile, perseverante ed eterno essere»; un volto che «non è l'ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso ed è nella superficie della cosa».

Ma la concordanza di Bruno con Parmenide è insieme concordanza con Eraclito, per il quale, ricorda Bruno, tutte le cose sono Uno. Proprio mentre l'*epistème* sta per abbandonare la fiducia nella capacità immediata del pensiero di cogliere il senso più profondo della verità, quella fiducia trova nella filosofia di Bruno una delle sue espressioni più potenti e grandiose.

4. Campanella

a) Il "sentire di sentire". – Il principio dell'animazione di tutte le cose, sostenuto da Telesio e portato al più profondo significato metafisico da Bruno, è ereditato anche dal domenicano Tommaso Campanella (1568-1639; cfr. Nbb 5), che si rende chiaramente conto del carattere non corporeo, ma concettuale del "caldo" e del "freddo" – i due «fabbrî incorporei» di Telesio (§ 2). E anche Campanella si propone di costruire la "filosofia universale", o "metafisica", *iuxta propria dogmata* ("secondo i propri principi" – la parola "dogma" avendo qui il significato originario di "dottrina", "principio").

Ricollegandosi a un tema fondamentale di Agostino, e in qualche modo precedendo Cartesio (cfr. cap. IV, §§ 2-3) – che pubblica il *Discorso sul metodo* proprio mentre Campanella, dopo anni di coraggiose vicissitudini, si trova in Francia, protetto dal re Luigi XIII e da Richelieu –, Campanella muove da uno scetticismo radicale, in cui, tra l'altro, si mette in dubbio se l'intera conoscenza umana sia sogno o veglia, e mostra come sia impossibile arrestarsi alla posizione scettica

– come invece, nel frattempo, era stato fatto da Montaigne (cfr. cap. VII, § 4, a).

Agostino aveva rilevato che, se si dubita di tutto, si è certi che è vero che si dubita. Campanella, a sua volta, rileva che, se dubitiamo di tutto, siamo assolutamente certi di *essere*, di *conoscere*, di *volere*. È questo il “dogma” originario, la *sapienza innata* in cui il conoscere non ha bisogno di uscire da sé per scoprire la natura e l’essere delle cose esterne, perché qui il conoscere, come conoscenza di sé – autocoscienza, *sensus sui* (“avvertimento di sé”) – è identico all’essere (*cognoscere est esse*).

Ma nella vita comune l’uomo è guidato dall’esperienza, dove l’anima si rivolge unicamente alle cose esterne, vi si perde, ed è come “alienata nelle cose e dimentica di sé”. In questa alienazione la sapienza innata vive come “nascosta” (*abdita*). Il compito del pensiero filosofico è appunto di risvegliare l’autocoscienza originaria, mostrando che lo stesso sentire, cioè il nostro avvertire le cose esterne, è possibile solo se siamo *noi* a sentire, e quindi solo se il nostro sentire è sentito. Il “sentir di sentire” (l’autocoscienza, giacché il *sensus* non è la semplice “sensazione”, ma è la coscienza, l’avvertire) è il fondamento dell’esperienza delle cose esterne.

Anche se la cultura filosofica di Campanella è molto legata a quella tradizione che la filosofia moderna si accinge a oltrepassare – e alla quale Bruno, ritornando al più antico pensiero filosofico, ha già voltato le spalle – la tematica del *sensus sui* fa di Campanella un grande anticipatore del pensiero moderno, e prelude addirittura al concetto kantiano di “appercezione trascendentale” (cfr. cap. XVII, § 4). Tuttavia Campanella è ancora convinto, come Bruno, Telesio, e tutta la filosofia precedente, che il pensiero – una volta posta l’autocoscienza al fondamento di esso – abbia la capacità di conoscere le cose come sono in sé stesse: l’*epistème* si realizza ancora nella forma dell’identità di certezza e verità (cfr. cap. I, § 6, c). E quindi Campanella non si pone ancora il problema di come sia possibile che il conoscere, riferendosi alle cose esterne, possa avere verità.

b) La “*religione naturale*” e il *cristianesimo*. – Campanella rimane ancora nella tradizione, anche perché, *insieme* al tentativo di costruire in modo autonomo il sapere filosofico, egli tiene fermo l’intento di mostrare che la filosofia è in accordo col *cristianesimo*. E tale accordo non si riferisce soltanto al *pensiero* filosofico, ma anche alla vita sociale dell’uomo, qualora essa si realizzi secondo i dettami della ragione naturale. Nella *Città del sole* Campanella indica appunto – riprendendo il tema platonico della *Repubblica* – le caratteristiche della città filosofica.

Alla base di questo progetto c’è la convinzione di poter dimostrare l’esistenza di una “*religione naturale*” (praticata dagli abitanti della

utopica città del sole), presente in tutti gli uomini, “perfetta e vera”, e che è il corrispettivo del *sensus sui*. Alla religione naturale si aggiunge dall'esterno una forma di religione che può contenere errori e differenziarsi a seconda del luogo e del tempo in cui si presenta (e che corrisponde, sul piano religioso, alla *sapientia abdita*, “aggiunta”, delle cose esterne). Appunto per questo “spetta a Dio” rivelare la vera religione, che per Campanella può essere riconosciuta con criteri razionali e che è appunto il cristianesimo.

In questo senso, Campanella si muove ancora nella prospettiva tomistica, ed è in tale prospettiva che sconsiglia la condanna di Galileo. Mosè e Cristo – scrive – non intendono insegnare la fisica e l'astronomia: Dio ha dato all'uomo un'anima razionale appunto per conoscere il mondo, e la Sacra Scrittura non può avere l'intento di insegnare ciò che gli uomini possono venire a sapere con le loro forze. Il cristianesimo è la vera religione, e non può temere nulla dalla conoscenza umana.

Se si guarda all'essenza del cristianesimo, si deve dire, per Campanella, che «più grande che nelle altre religioni è nel cristianesimo la libertà filosofica» (*Apologia pro Galilaeo*), e che i cristiani che vogliono limitare la conoscenza fondata sull'esperienza e sulla discussione tradiscono l'essenza stessa del cristianesimo.

In questa prospettiva Campanella può essere considerato come un esponente della cultura della Controriforma, che reagendo alla Riforma protestante, ridà credito alla tradizione patristico-scolastica e si sviluppa parallelamente alla filosofia moderna, con risultati di grande rilievo filosofico, conseguiti soprattutto in campo tomistico (Tommaso de Vio, detto Caietano, 1468-1534, Francesco Suarez, 1548-1617).

Note bio-bibliografiche

1. I concetti di “**Rinascimento**” e di “**Umanesimo**” vengono usati per indicare il rinnovamento culturale che interessò dapprima l'Italia, poi pressoché per intero l'Europa occidentale, nel XV e nel XVI secolo. Pur non essendo nettamente distinguibili l'uno dall'altro, Umanesimo e Rinascimento possono essere intesi come indicatori di due periodi successivi: *Umanesimo* designa la fase iniziale del rinnovamento di cui si diceva poc'anzi, una fase caratterizzata da un interesse predominante per la cultura classica e dall'attribuzione di un grandissimo valore alle *humanae litterae*; *Rinascimento* indica una seconda fase del fenomeno, nella quale alla riscoperta della classicità si aggiunse un intenso sviluppo artistico e intellettuale. A sottolineare la differenza specifica tra Umanesimo e Rinascimento fu, nel secolo scorso, soprattutto Jacob Burckhardt (1818-1897), ne *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860), che resta una delle opere storiografiche fondamentali sul periodo in questione; nel nostro secolo, per contro, la tendenza storiografica predominante è stata quella di un riavvicinamento dei due concetti, che vengono visti appunto l'uno come la fase preparatoria dell'altro (è la tesi, tra gli altri, di K. Burdach). Per quanto concerne le valenze specificamente filosofiche dell'Umanesimo e del Rinascimento, meritano di essere ricordate (oltre a quella – sostenuta in questo volume – che vede la filosofia rinascimentale come una ripresa del pensiero greco, come una costruzione edificata su una base concettuale tipicamente greca) le tesi di P.O. Kristeller (per il quale il significato filosofico dell'Umanesimo è assolutamente irrilevante o del tutto inesistente, mentre l'autentica filosofia del periodo sarebbe rappresentata dallo sviluppo, parallelo a quello dell'Umanesimo, dell'aristotelismo) e di Eugenio Garin (per il quale, tutt'all'opposto, l'Umanesimo possiede un significato filosofico specifico, anche se esso non è riconducibile ad una concezione della filosofia come sapere sistematico, come costruzione concettuale tendenzialmente onnicomprensiva).

Su Umanesimo e Rinascimento: AA.VV., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1971; J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia* [1860], tr. it., Sansoni, Firenze 1968; K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo* [1918], tr. it., Sansoni, Firenze 1953; E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1974; F. Chabod, *Studi sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967; A.G. Debus, *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, tr. it., Jaka Book, Milano 1982; G. De Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma* [1930], Laterza, Bari 1973², 2 voll.; G. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII* [1914], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1974, 2 voll.; W.F. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*

[1948], tr. it., *Il Mulino*, Bologna 1969; E. Garin, *L'umanesimo italiano* [1947], Laterza, Roma-Bari 1986¹⁰; Id., *Medioevo e Rinascimento* [1954], ivi, 1973; Id., *L'educazione in Europa, 1400-1600* [1957], ivi, 1976; Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961; Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* [1965], Laterza, Roma-Bari 1980⁴; Id., *Rinascita e rivoluzioni* [1975], ivi, 1990; Id., *Lo zodiaco della vita* [1976], ivi, 1982²; Id., *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988; Id. (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988; G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968; P.O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1969; Id., *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, tr. it., Antenore, Padova 1962; Id., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1978; W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980; C. Vasoli, *La dialettica e la retorica nell'Umanesimo*, Feltrinelli, Milano 1968; Id., *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1969.

2. Bernardino Telesio nacque a Cosenza e studiò a Padova filosofia e scienze naturali. La sua opera principale è *De rerum natura iuxta propria principia* (i primi due libri uscirono nel 1565; l'edizione definitiva, in nove libri, solo nel 1586).

Dei primi sei libri del *De rerum natura*... cfr. l'edizione, con testo originale a fronte, a cura di L. De Franco, Casa del Libro Editrice, Cosenza 1965-1974, 2 voll.; degli ultimi tre libri si veda l'edizione critica e traduzione italiana curata da L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1976.

Su Telesio: N. Abbagnano, *Telesio*, Bocca, Milano 1941; Id., *Telesio e la filosofia del Rinascimento*, Garzanti, Milano 1941; G. Soleri, *Telesio*, La Scuola, Brescia 1945.

3. Giordano Bruno entrò molto giovane a far parte dell'ordine domenicano, dal quale uscì nel 1576, sospettato di eresia. Fuggito dall'Italia, visse in Inghilterra, in Francia, in Germania, rientrando in patria solo nel 1591, su invito del patrizio veneziano Giovanni Mocenigo. Fu proprio quest'ultimo, tuttavia, a denunciarlo al tribunale dell'Inquisizione di Venezia: fu trasferito a Roma, dove fu rinchiuso in carcere e processato. Rifiutatosi di ritrattare le proprie tesi, fu condannato come eretico e bruciato vivo, il 17 febbraio 1600, in Campo dei Fiori. Tra i suoi scritti, numerosissimi, ricordiamo i *Dialoghi italiani* (*La cena de le ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito, universo et mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo*, *De gli Eroici furori*) e i *Poemeti latini* (*De minimo*, *De monade*, *De immenso et innumerabilibus*, *Summa terminorum metaphysicorum*).

In traduzione italiana: *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, 2 voll.; *Opere latine di Giordano*

Bruno, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980; G. Bruno-T. Campanella, *Opere*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, MilanoNapoli 1956.

Su Bruno: A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Edizioni di Filosofia, Torino 1960; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* [1964], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1985; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di G. Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1968; G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971; I. Vecchiotti, *Che cosa ha veramente detto Bruno*, Ubaldini, Roma 1971; A. Noferi, *Caos, simulacro e scrittura nella teoria bruniana dell'immaginazione*, in AA.VV., *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, Bulzoni, Roma 1974, vol. I, pp. 361-408; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978; M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986; Id., *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990.

4. Niccolò Krebs nacque a Cusa (dove l'appellativo di **Cusano**), presso Treviri. Oltre che in Germania studiò a Padova (dal 1418 al 1423). Divenne dapprima sacerdote (1426), poi cardinale (1448) e vescovo di Bressanone (1450). Nel 1432 partecipò al Concilio di Basilea; fu poi incaricato di recarsi in Grecia, dove ebbe modo di familiarizzarsi e con la lingua e con i classici (in particolare Platone). Tra i suoi scritti: *La dotta ignoranza* (1438-40), *l'Idiota* (1450), *La visione di Dio* (1453), il *De possess* (1460), *La caccia della sapienza* (1463), *L'apice della teoria* (1464).

In traduzione italiana: *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna 1965-1980, 2 voll.; *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971; *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino 1972; *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988. Su Cusano: AA.VV., *Niccolò da Cusa*, Sansoni, Firenze 1962; AA.VV., *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970; G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 1971 (1987); A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973; C. Riccati, *Eriugena e Cusano*, Accademia delle Scienze, Torino 1977.

5. Il domenicano **Tommaso Campanella** si segnalò assai presto per un temperamento scarsamente incline alla disciplina dell'Ordine e per gli interessi verso le arti magiche e astrologiche. Fu diverse volte accusato di eresia, imprigionato, torturato. Nel 1599, in particolare, fu arrestato e processato per aver ordito una congiura antispagnola che avrebbe dovuto condurre all'attuazione di quella repubblica teocratica che costituiva il suo ideale pratico-politico. Campanella riuscì a sfuggire alla condanna a morte soltanto fingendosi pazzo e perseverando nella finzione anche sotto tortura. Fu condannato al carcere a vita, e durante la prigionia (che durò sino al 1626, quando il re di Spagna lo fece liberare) ebbe modo di continuare a scrivere (fu

proprio in carcere che egli compose quasi tutte le sue opere). Dopo la liberazione fu a Roma, sotto la protezione del pontefice Urbano VIII. Da Roma fuggì nel 1634, perché sospettato di una nuova congiura antispagnola, e si rifugiò a Parigi, sotto la protezione del re Luigi XIII e del cardinale Richelieu, dove rimase sino alla morte. Tra i suoi numerosissimi scritti: *La città del sole* (1602), *Del senso delle cose e della magia* (1604), la *Filosofia razionale* (1606-1614), l'*Apologia pro Galileo* (1616), la *Filosofia reale* (1619), la *Metafisica* (1623), la *Teologia* (1624).

In traduzione italiana: G. Bruno-T. Campanella, *Opere*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli 1956; *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Utet, Torino 1977; *Metafisica*, a cura di G. Di Napoli, con testo originale a fronte, Zanichelli, Bologna 1967, 3 voll.; *Apologia per Galileo*, a cura di S. Femiano, con testo originale a fronte, Marzorati, Milano 1971; *La città del sole*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941; a cura di A. Seroni, Feltrinelli, Milano 1979; *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925; *La filosofia che i sensi ci additano*, a cura di L. De Franco, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1974; *Poesie filosofiche*, a cura di M. Guglielminetti, Fogola, Torino 1987. Su Campanella: L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947; R. Amerio, *Campanella*, La Scuola, Brescia 1947; Id., *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella*, SEI, Torino 1948; N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano 1965; S. Femiano, *Lo spiritualismo di T. Campanella*, IEM, Napoli 1965, 2 voll.; Id., *La metafisica di T. Campanella*, Marzorati, Milano 1968; Id., *Studi sul pensiero di T. Campanella*, Editoriale, Bari 1975; AA.VV., *Campanella e Vico*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969; R. Amerio, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Ricciardi, Milano-Napoli 1972; F. Grillo, *L'eresia cattolica e riformatrice di Tommaso Campanella*, Studi Meridionali, Roma 1973; L. Firpo, *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Salerno, Roma 1985.

III

La scienza moderna

1. Galilei: l'esperimento

Sin dal suo inizio la filosofia si rivolge al senso unitario del *Tutto*, per *contemplerlo*. La scienza moderna si rivolge invece alle singole *parti*, per *dominarle*, e quindi per cambiare il mondo mediante la capacità di predire il futuro. Questo “rivolgersi” della scienza moderna alla parte (ossia, di volta in volta, a un certo settore particolare della realtà) è insieme un conoscere e un agire, dove la parte viene *isolata* dal contesto in cui essa si trova.

Si può dire, d'altra parte, che tutti gli elementi che costituiscono la struttura della scienza moderna siano già presenti nel pensiero greco. È *il modo* in cui essi si uniscono nella scienza moderna a determinare la novità di quest'ultima.

La matematica e l'astronomia greche sono già conoscenze di una certa parte e di un certo aspetto della realtà. E l'astronomia greca si sviluppa e raggiunge grandi risultati sulla base del presupposto che gli eventi della terra non influiscano sull'esistenza, sul movimento e in generale su di un qualsiasi aspetto dei corpi celesti. Sulla base di questo presupposto, l'astronomia greca *isola* cioè il cielo dalla terra e analizza gli eventi del cielo così isolato, riuscendo a compiere previsioni, largamente verificate, sul comportamento di tali eventi.

Anche il concetto che la scienza (l'*epistème*) è dominio è ben noto al pensiero greco. Per Platone e Aristotele lo scopo della vita umana è la contemplazione della verità; ma il contemplante, cioè il filosofo, non è comandato e dominato, ma comanda e domina. È vero che il contemplante non lavora, cioè non trasforma il mondo (e in questo senso non lo domina), ma non lavora perché affida ai dominati il compito di lavorare, di trasformare e quindi dominare il mondo per provvedere ai bisogni della sua e della loro esistenza. Non solo, ma la contemplazione della verità è il fondamento della vera felicità, cioè libera l'uomo dall'angoscia e gli consente di sopportare il dolore – l'angoscia e il dolore provocati dal divenire del mondo. E la scienza moderna, proponendosi di dominare il mondo, intende essere a sua volta la forma autentica del rimedio contro l'angoscia e il dolore del divenire.

Tuttavia è solo con la scienza moderna che ci si propone di analizzare sistematicamente i fenomeni *della natura*, riproducendo

artificialmente per ognuno di essi quelle condizioni di isolamento in cui sembrano trovarsi i fenomeni celesti.

Nella *dinamica* moderna – il cui fondatore è Galileo Galilei (1564-1642; cfr. Nbb 1) – il movimento dei corpi viene considerato separatamente dall'insieme di eventi che, da vicino o da lontano, lo accompagnano (che cioè si realizzano insieme al realizzarsi di tale movimento); separatamente anche da quegli eventi che, come l'attrito e la resistenza del mezzo, sembrano condizionare direttamente il movimento. E in Galilei questa separazione, che isola il fenomeno del movimento, ha insieme un carattere *conoscitivo* e un carattere *pratico*.

Innanzitutto, il movimento è considerato separatamente da tutti gli aspetti del contesto in cui esso si trova. In relazione, ad esempio, a quel tipo di movimento che è la caduta perpendicolare dei corpi nel vuoto l'isolamento conoscitivo porta, secondo Galilei, al seguente tipo di *ragionamento*. Se due corpi di egual peso cadono insieme, e durante la caduta si uniscono, essi formeranno un solo corpo, che avrà un peso doppio rispetto a quello di ognuno dei due corpi, ma che si muoverà con la stessa loro velocità perché nessuno dei due varia la propria velocità per il fatto di essere unito o staccato dall'altro. Ciò vuol dire che tutti i corpi cadono con velocità eguale, qualunque sia il loro peso. È, questa, una delle molte conclusioni che si possono ottenere *considerando* la caduta dei corpi *separatamente* dal loro contesto.

Ma sino a questo punto tale conclusione è solo un'*ipotesi* la cui verità deve essere dimostrata. L'*ipotesi* afferma che un certo fenomeno (cioè la *causa* – in questo caso, la caduta dei corpi nel vuoto) è necessariamente accompagnato da un cert'altro fenomeno (cioè l'*effetto* – in questo caso, la velocità uguale del movimento di caduta dei corpi). Ma questa affermazione non si presenta come una verità incontrovertibile, ottenuta sulla base di principi immediatamente veri e per sé evidenti, bensì come un'*ipotesi*, appunto, la cui verità, ossia la cui corrispondenza alla realtà, deve essere dimostrata.

Ma per Galilei, e poi per tutta la scienza moderna, la “dimostrazione” della verità dell'*ipotesi* è qualcosa di radicalmente diverso dal processo che, nell'*epistème*, costituisce la dimostrazione della verità. Nell'*epistème*, la verità di un asserto è dimostrata riconducendo tale asserto alla verità immediata dei principi dell'*epistème*. La verità dell'*ipotesi* scientifica, invece, è dimostrata mediante un insieme di *operazioni pratiche*. Vengono *prodotte*, effettivamente *realizzate* le condizioni di isolamento del fenomeno considerato dall'*ipotesi*. (Nell'esempio che stiamo considerando, si tratta del fenomeno consistente nella caduta dei corpi nel vuoto.) E vien *prodotto* il fenomeno stesso: con l'intento di *accertare, osservare* se, in quelle condizioni di isolamento, il fenomeno si comporta o no nel modo previsto dall'*ipotesi*, e cioè se il fenomeno (la “causa”) è o no

accompagnato dall'“effetto” previsto dall'ipotesi. In caso positivo, l'ipotesi è *resa vera, verificata* (= “fatta vera”); in caso negativo, l'ipotesi è smentita, falsificata. Questa *operazione*, in cui l'ipotesi è *resa vera o falsa*, è *l'esperimento*, il cardine della scienza moderna.

Per realizzare le condizioni di isolamento della caduta dei corpi – e quindi anche il *vuoto*, cioè l'isolamento rispetto alla resistenza dell'aria –, Galilei non aveva ancora a disposizione la pompa ad aria, inventata dodici anni dopo la sua morte, e mediante la quale si possono osservare i corpi cadere praticamente nel vuoto. Tuttavia Galilei, facendo cadere contemporaneamente, dall'alto della torre di Pisa, una palla del peso di una libbra e una palla di cento libbre, e osservando che la seconda toccava il suolo con un brevissimo anticipo sulla prima, aveva realizzato un vero e proprio *esperimento* scientifico.

Innanzitutto dimostrava la falsità della tesi aristotelica che la velocità di caduta dei corpi è direttamente proporzionale al loro peso. (Se questa tesi fosse vera, allora, dato il rapporto di 1 a 100 tra il peso delle due palle, quella più leggera non dovrebbe toccare il suolo subito dopo quella più pesante, ma, quando quest'ultima tocca il suolo, dovrebbe avere percorso soltanto un centesimo dell'altezza della torre.)

In secondo luogo, Galilei dimostrava con questo esperimento che la velocità di caduta dei corpi nel vuoto è *uguale*, perché il piccolo scarto di velocità tra le due palle è imputabile alla circostanza che l'esperimento non ha potuto produrre *tutte* le condizioni di isolamento del fenomeno dinamico (non ha cioè potuto realizzare, come nella pompa ad aria, il vuoto pneumatico), e quindi lo scarto di velocità è imputabile alla resistenza dell'aria.

È vero che, se si lascia cadere una piuma e un sasso, quest'ultimo tocca il suolo molto tempo prima della piuma, ed è su questo tipo di esperienze che si basa la tesi aristotelica qui sopra menzionata; ma l'intento di Aristotele era precisamente l'opposto di quello di *isolare* il fenomeno dinamico nella sua purezza, prescindendo da ogni interferenza.

D'altra parte, l'isolamento del fenomeno consente, secondo la scienza moderna, di metterne in evidenza il funzionamento, in modo analogo a quello in cui la dissezione, separando un membro del corpo vivente, consente di osservarne il funzionamento senza l'interferenza delle altre parti del corpo. Per Aristotele – si è visto – un braccio separato dal corpo è soltanto “dipinto”. Invece per Francesco Bacone (cfr. § 5) – che insieme a Galilei ha posto le basi del metodo della scienza moderna – la scienza è una “dissezione della natura”. A differenza di Galilei, Bacone non ha dato alcun contributo alla nuova scienza della natura; ma egli condivide con Galilei questa convinzione fondamentale: che la scienza autentica è *isolamento* (“dissezione”) di

aspetti particolari della natura, e che solo all'interno di tale isolamento è possibile cogliere le loro cause e i loro effetti.

2. *L'esperimento e l'azione*

Eppure, la descrizione sin qui condotta dell'esperimento scientifico non è ancora sufficiente a metterne in luce il significato peculiare.

Infatti, ogni azione umana che mira a raggiungere uno scopo ha sostanzialmente tutti i caratteri dell'esperimento scientifico.

L'individuo umano, ad esempio, decide di afferrare con la mano certi oggetti e non altri, perché va verificando continuamente un'ipotesi che egli ha intuito probabilmente dopo una lunghissima serie di tentativi falliti. Si tratta dell'ipotesi – tanto più fondamentale, quanto più essa è elementare – che i corpi che si possono prendere in mano sono quelli che mostrano in buona parte il loro contorno (e cioè che “spiccano” rispetto al luogo in cui si trovano), che non oltrepassano certe dimensioni e non si trovano al di là di una certa distanza dalla mano. Si può dire che le prime fasi della vita dell'uomo (considerato sia come specie, sia come individuo) siano in buona parte costituite dai passi che conducono all'intuizione di questa ipotesi e alle operazioni che via via la verificano, la correggono e la determinano in relazione ai casi particolari. Man mano che l'uomo, agendo, vede verificata tale ipotesi, si convince sempre più della sua “verità”, e il grado di certezza che tale verità genera nell'uomo appartiene a quel “senso comune”, col quale, quasi sempre, si pretende giudicare il valore delle “verità” proposte da ogni altra fonte, per esempio dalla filosofia.

Ebbene, nella vita dell'uomo, sia le ipotesi di questo tipo, sia le azioni che le verificano operano un *isolamento* di certe parti della realtà, nello stesso senso in cui tale isolamento viene realizzato nell'ipotesi e nell'esperimento scientifici quali sinora abbiamo descritti.

L'intuizione che certi caratteri di un corpo sono quelli che consentono di prenderlo in mano, isola infatti i corpi che posseggono questi caratteri dal resto della realtà, nel senso che in questa intuizione si ritiene che nel resto della realtà non vi sia nulla che impedisca, ai corpi provvisti di tali caratteri, di essere presi in mano. Tale intuizione *scioglie* i corpi provvisti di quei caratteri dalla rete di rapporti in cui essi si trovano con l'intero universo.

Nello stesso modo, quando si prende effettivamente in mano un corpo provvisto di quei caratteri e si verifica l'ipotesi in cui quell'intuizione consiste, si *producono* le condizioni di isolamento previste dall'ipotesi e, nei casi favorevoli, si *constata* che i corpi provvisti di quei caratteri si lasciano effettivamente prendere in mano.

L'ipotesi: «Qualunque sia il loro peso, tutti i corpi cadono con velocità uguali» sta dunque all'ipotesi: «I corpi provvisti di certi caratteri si lasciano prendere in mano», come l'esperimento compiuto da Galilei sulla torre di Pisa (o quello compiuto in seguito con la pompa ad aria, o come i più sofisticati esperimenti della fisica contemporanea) sta all'azione consistente nel prendere in mano un oggetto che presenta i caratteri indicati in quella seconda ipotesi.

È vero che per lo più l'uomo agisce senza riflettere sulla struttura dell'azione (ossia senza riflettere sulla circostanza che ogni azione mirante al raggiungimento di uno scopo è un esperimento in cui viene verificata un'ipotesi), mentre la scienza moderna è una riflessione consapevole sul rapporto tra ipotesi ed esperimento. Ma è anche vero che la riflessione sulla struttura dell'azione umana – e quindi sulla sostanza dell'esperimento scientifico quale è stata sin qui descritta – non ha bisogno, per realizzarsi, di attendere la scienza moderna: la riflessione sulla struttura dell'azione umana è già presente, e nel modo più esplicito, nella filosofia greca.

Dobbiamo dunque mettere in luce in che consista l'elemento specifico per il quale la sperimentazione scientifica si distingue dalle altre azioni dell'uomo miranti a uno scopo. (E si avverta che se, nelle prime fasi dell'esistenza umana, lo scopo del prendere in mano un corpo è soprattutto la verifica dell'intuizione delle caratteristiche che debbono avere i corpi che si lasciano prendere in mano, tuttavia, quando lo scopo di quest'azione è diverso, accade egualmente, col realizzarsi di tale azione, che quest'ultima sia un'ulteriore verifica di quell'intuizione.) Considereremo dapprima il recupero della matematica nella moderna scienza della natura e poi il rapporto tra matematica ed esperimento nella scienza galileiana.

3. *Galilei: la matematica e la realtà*

Nella scienza moderna l'isolamento della parte dal contesto in cui essa si trova ha un significato specifico. Innanzitutto la scienza moderna non si riferisce a qualsiasi aspetto parziale della realtà, ma alle parti di quella dimensione della realtà che è la "natura". Ma il termine "natura" non indica ormai più la realtà in quanto tale, ma quella realtà, percepibile nell'esperienza, che è la realtà diveniente. Ai suoi inizi, la scienza intende rimanere "filosofia naturale", ossia "fisica", che (secondo la definizione aristotelica) ha come oggetto la realtà diveniente. La scienza moderna è innanzitutto isolamento della natura, e prescinde da ogni condizione della natura che (come invece era avvenuto nel pensiero filosofico) non sia interna alla natura stessa.

La scienza prescinde cioè sia dalla metafisica, sia (e in questo d'accordo con la direzione principale del pensiero filosofico) da ogni

rivelazione soprannaturale. Anche la fisica aristotelica è considerazione della natura, ma ciò che tale fisica afferma della natura non è ottenuto prescindendo metodicamente dalla relazione della natura con la totalità dell'ente. Questo non significa che la scienza moderna neghi l'esistenza di ogni realtà non naturale; si limita a prescindere.

Ma, rivolgendosi alla natura così isolata, la scienza moderna opera un *ulteriore isolamento*: prescinde da tutti quegli aspetti della natura che differiscono dagli aspetti *quantitativi*, prescinde cioè dalle *qualità*. Ma in questo caso – a partire da Galilei – la scienza moderna nega anche l'esistenza di ciò da cui prescinde. Ciò non significa che la scienza moderna sostenga che l'uomo non percepisca colori, suoni, sapori, odori, caldo, freddo e gli altri aspetti qualitativi della realtà: significa che tali aspetti, per la scienza, dipendono appunto dal nostro modo di percepire la realtà e cioè non esistono nella realtà vera e propria, indipendentemente dal nostro apparato percettivo.

In questo modo, l'*atomismo greco* (cioè, daccapo, come in Telesio e in Bruno, una delle forme più antiche del pensiero filosofico), dopo essere stato relativamente emarginato nello sviluppo del pensiero filosofico, ritorna trionfalmente come componente fondamentale della scienza moderna. La distinzione tra la "verità", cioè la realtà degli aspetti quantitativi – o "qualità primarie", come verranno chiamati nella filosofia moderna –, e il carattere soggettivo, "convenzionale" degli aspetti qualitativi (o "qualità secondarie") risale infatti a Democrito. La disposizione e il movimento degli atomi determinano gli aspetti quantitativi dei corpi, cioè la loro grandezza, figura, posizione, il loro numero e il loro movimento. E sono questi aspetti quantitativi che, agendo sui nostri organi di senso, producono le impressioni qualitative.

Sia pure con sfumature diverse, tanto Bacone quanto Galilei si rifanno all'atomismo. E Bacone chiama *schematismus latens* ("configurazione latente") la disposizione dei corpuscoli elementari che determina la costituzione e il comportamento dei corpi. "Latente", questa disposizione, perché collocantesi al di là del modo in cui l'uomo percepisce la realtà.

Ma Galilei, a differenza di Bacone, trae la conseguenza più radicale da questa identificazione tra realtà naturale e configurazione quantitativa – identificazione che è lo stesso isolamento del carattere quantitativo della realtà naturale.

Se quest'ultima è quantità, la conoscenza vera della realtà naturale è la conoscenza della quantità. Ma la *matematica* è appunto questa conoscenza. Dunque la vera conoscenza della realtà naturale è costituita dalla matematica.

Nella scienza moderna ricompare cioè un altro tratto fondamentale

del pensiero greco: quella concezione *pitagorica* della matematica, che già si era ripresentata in una delle grandi opere dell'ultimo Platone (il *Timeo*), ma che era rimasta sostanzialmente emarginata dalla definizione aristotelica della scienza matematica.

Per Aristotele, infatti, solo la filosofia prima ha come contenuto la *realtà* immutabile. La fisica ha sì come contenuto la realtà, ma la realtà che è diveniente, e la matematica ha sì come contenuto l'immutabile, ma l'immutabile che non è reale. I rapporti matematici sono cioè immutabili – cioè non possono essere diversamente da come sono, e sono quindi necessari e immutabili – ma esistono soltanto nella mente dell'uomo.

Galilei, invece, si rifà (come il *Timeo* di Platone) alla concezione pitagorica della matematica, per la quale il contenuto della matematica è, *insieme*, immutabile e reale. I rapporti matematico-quantitativi costituiscono la realtà vera e propria. Per questo Galilei può affermare (ed è affermazione che potrebbe comparire nel *Timeo* di Platone) che l'universo «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche».

Questo, anche se non si deve perdere di vista che per Pitagora il numero è il senso stesso del Tutto, mentre per Galilei (come per Platone) il numero, cioè la struttura dei rapporti quantitativi, è il senso di quella dimensione particolare che è la natura, in quanto isolata (per Galilei) dal Tutto.

Dicendo, poi, che il contenuto della matematica, per Galilei, è insieme reale e immutabile, non s'intende affermare che per Galilei la natura sia immobile, ma che il suo divenire si realizza secondo le leggi immutabili scoperte dalla conoscenza matematica.

Ma è proprio in questo suo rifarsi al pitagorismo che Galilei avanza un concetto nuovo della matematica, che durerà praticamente sino agli inizi del nostro secolo: la matematica come sapere necessario (incontrovertibile, assoluto – come già aveva affermato Leonardo da Vinci [1452-1519; cfr. Nbb 2] – qualitativamente uguale alla conoscenza matematica posseduta da Dio), che tuttavia, a differenza dell'*epistème*, non è comprensione del Tutto, ma è una conoscenza che isola il proprio contenuto dal Tutto (mentre in Aristotele il carattere di necessità e incontrovertibilità della matematica è determinato dalla *relazione* in cui la matematica si trova con la filosofia prima – e questo era anche il punto di vista di Platone).

D'altra parte, in Galilei la scienza non ha un valore semplicemente ipotetico: la scienza è un sapere incontrovertibile, e in questo senso mantiene uno dei tratti fondamentali dell'*epistème*. Ed è proprio dell'*epistème* – e soprattutto nella sua forma aristotelica – il duplice fondamento che Galilei attribuisce alla vera scienza: la “sensata esperienza” e le “necessarie dimostrazioni”.

Le dimostrazioni che mostrano l'esistenza di nessi necessari nella realtà sono da ultimo fondate sul principio di non contraddizione, che trova il suo campo primario di azione nella matematica – cioè nel sapere che è in grado di mostrare come sia costituita la realtà in sé stessa, al di fuori del nostro modo di percepirla. Questo significa che la scienza galileiana afferma la corrispondenza tra il pensiero e la realtà esterna, cioè è ancora una forma di affermazione immediata dell'identità di certezza e verità (cfr. cap. I, §§ 4-7), anche se tale identità viene *ristretta* agli aspetti quantitativi della realtà (“qualità primarie”), non esistendo invece corrispondenza tra la conoscenza umana e la realtà esterna per quanto concerne gli aspetti qualitativi della realtà (“qualità secondarie”).

L’“esperienza”, alla quale si riferisce Galilei, parlando di “sensata esperienza”, è innanzitutto la *manifestazione*, l'apparire della realtà, a cui pensano i Greci quando parlano del *phainesthai*, cioè dell’“apparire” degli enti, del loro “non essere nascosti” (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 2). D'altra parte, questo significato dell'esperienza – per il quale anche l'esperienza è conoscenza incontrovertibile – è integrato in Galilei da un altro fattore – l’“esperimento” –, che costituisce uno dei tratti specifici della scienza moderna e che rende “sensata” l'esperienza. Galilei, inoltre, tende a concepire come verità incontrovertibile lo stesso eliocentrismo di Copernico – mentre per quest'ultimo esso era probabilmente un'ipotesi matematica, idonea a semplificare il calcolo dei movimenti celesti, come a Galilei suggerì il suo avversario di maggior levatura intellettuale, il cardinal Bellarmino (1542-1621). (E su questo punto la scienza stessa, oggi, darebbe ragione a Bellarmino e non a Galilei.)

La scienza moderna isola dal tutto le parti, che essa esamina, ossia non si rivolge alla totalità dell'ente. E tuttavia, al suo inizio, essa si presenta come sapere incontrovertibile. La permanenza di questo tratto dell'*epistème* nella scienza moderna si prolunga fino alla scienza del nostro secolo, quando, innanzitutto, all'interno delle scienze fisiche e matematiche, si produce quello stesso evento che si produce nel sapere filosofico: il tramonto, sempre più ampio e radicale, delle strutture immutabili e definitive dell'*epistème* (cfr. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, cap. XVII. D'ora in poi *La filosofia III*).

Intanto, però, Galilei afferma che l'intelletto umano, sebbene *extensive*, cioè quanto all'*estensione* di ciò che esso conosce, sia «come nullo» rispetto all'intelletto divino, tuttavia, *intensive*, cioè quanto all'*intensità* con cui esso conosce, può raggiungere nelle «scienze matematiche pure» una certezza così assoluta da «uguagliare» l'intelletto divino, «perché arriva a comprendere la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore» (*Dialogo sui massimi sistemi*, giornata prima).

4. Galilei: la matematica e l'esperimento

Orbene, se è vero che ogni azione umana mirante a uno scopo è una forma di isolamento, tuttavia è solo nell'esperimento della scienza galileiana che viene realizzato quell'isolamento della struttura quantitativa della realtà, nel quale consiste la conoscenza matematica. Ciò vuol dire che, tanto l'ipotesi, quanto la verifica sperimentale dell'ipotesi hanno un carattere matematico. Nell'ipotesi e nell'esperimento, la realtà è cioè presente nel suo essere matematicamente esprimibile, e cioè in quanto è ridotta a un insieme di "grandezze fisiche" (o aspetti quantitativi). E Galilei ha potuto compiere in modo radicale questa riduzione, in quanto si è spinto a concepire anche il *tempo* come "grandezza fisica", cioè come grandezza coordinabile alle misurazioni della distanza (superando in tal modo la differenza qualitativa tra gli strumenti di misura del tempo – gli *orologi*, caratterizzati da un funzionamento ciclico – e gli strumenti di misura della distanza – pertiche, canne – dove la distanza è considerata come uno sviluppo lineare all'infinito).

Sono infatti "grandezze fisiche" tutti gli elementi che compaiono nell'ipotesi, sopra considerata, che i corpi cadono con velocità eguale, qualunque sia il loro peso. E, a sua volta, l'esperimento, che produce artificialmente le condizioni di isolamento del fenomeno considerato dall'ipotesi, produce un insieme di condizioni che sono matematicamente esprimibili, e per le quali non si produce dunque soltanto l'isolamento operato da qualsiasi azione umana rivolta a un fine, ma quel più radicale isolamento che si produce allorché si agisce all'interno di una realtà ridotta a quantità. Nella scienza galileiana, la matematica ha come contenuto la realtà. Ma ciò non significa, per Galilei, che la matematica pura abbia la capacità di *presentare* la realtà: la realtà naturale è presentata dell'*esperienza*. È poi la *ragione matematica* a cogliere, al di sotto dell'aspetto sensibile-qualitativo dell'esperienza, la struttura quantitativa della realtà naturale. Ma è daccapo l'*azione* – ossia qualcosa che sta al di fuori della ragione matematica – a riprodurre mediante l'esperimento un certo fenomeno (già presente in natura) e a consentire di accertare se esso produca o meno l'effetto previsto dall'ipotesi.

Questa sintesi di esperienza, ragione matematica e azione – in cui consiste il *metodo* della scienza galileiana – è qualcosa di nuovo rispetto alla logica dell'*epistème*, anche se gli elementi di tale sintesi provengono dalla cultura filosoficospicificata precedente. Il metodo della nuova scienza non è semplicemente "induttivo", perché se l'*induzione* (ossia il procedimento dimostrativo in base al quale, dalla constatazione che una certa proprietà conviene ad alcuni oggetti di una classe di oggetti, si inferisce che tale proprietà conviene a tutti gli oggetti di questa classe) serve da orientamento nella formulazione

delle ipotesi, è poi l'esperimento che la verifica. Ed è mediante una *deduzione* logico-matematica che l'ipotesi implica quelle conseguenze che possono essere direttamente verificate dall'esperimento. Ad esempio, dall'ipotesi che tutti i corpi cadono con velocità eguale indipendentemente dal loro peso (ipotesi formulata in base alla constatazione che i corpi sinora sperimentati si comportano in questo modo) si deduce che una palla di una libbra e una palla di cento libbre, lasciate cadere insieme, devono toccare il suolo insieme, ed è appunto quest'ultima proposizione, dedotta dall'ipotesi, a essere direttamente verificata dall'esperimento.

5. *Bacone*

Il modo in cui Bacone (1561-1626; cfr. Nbb 3) intende il *metodo* della scienza è molto simile a quello di Galilei – anche se Bacone non ha visto l'importanza della matematica, ha sopravvalutato l'importanza dell'induzione e ha definito in modo ambiguo il concetto di “causa”.

Egli ha in comune con Galilei la coscienza della sterilità della sillogistica aristotelica e vede nella teoria dell'induzione l'“arte dell'invenzione”, cioè lo strumento capace di scoprire le *cause* dei fenomeni. Alla scienza interessano soprattutto le cause *prossime* dei fenomeni, quelle cioè che esistono all'interno della natura e che debbono poter essere conoscibili nel processo di conoscenza dei fenomeni.

Più precisamente, la causa di un fenomeno deve essere presente quando il fenomeno è presente, assente quando il fenomeno è assente, e deve variare proporzionalmente alla variazione del fenomeno. Galilei diceva appunto che “causa” è quella, posta la quale, segue l'effetto, «e rimossa, si rimuove l'effetto». La caduta nel vuoto è la causa, il cadere con velocità eguale è l'effetto. E non solo l'effetto è presente solo se è presente la causa ed è assente solo se la causa è assente, ma è variante proporzionalmente al variare della causa. Il vuoto ottenuto dall'esperimento, infatti, non è mai assoluto, e alla rarefazione progressiva del mezzo corrisponde la convergenza delle velocità dei corpi in caduta.

La differenza sostanziale, su questo punto, tra Galilei e Bacone, è che quest'ultimo si è limitato a *teorizzare* quella relazione tra la causa e l'effetto, mentre Galileo l'ha *praticata* nell'esperimento. Né Bacone ignora il concetto di esperimento: anche per lui l'esperimento ha il compito di verificare l'ipotesi, *riproducendo* nella realtà ciò che, secondo l'ipotesi, è causa del fenomeno, e accertando se, col realizzarsi di questa causa presunta, si realizza effettivamente il fenomeno.

Il pensiero di Galilei e di Bacone nasce comunque in un contesto estremamente ricco di ricerche, sviluppatosi nei secoli XV e XVI in relazione ai più diversi fenomeni fisici, biologici, geografici, e condotte con i metodi più diversi – da quelli basati sul rispetto scrupoloso per i fatti osservati (e dove spiccano le indagini di Leonardo da Vinci) a quelli propri della magia e delle pratiche alchemiche, dell'astrologia e in generale delle scienze occulte.

Rilevante anche, in quei due secoli, e soprattutto in Italia, la fioritura delle discipline matematiche, alle quali Leonardo attribuisce “somma certezza” e la capacità di cogliere la “necessità”, secondo la cui “regola eterna” si costituiscono i processi della natura che sono manifestati dall’“esperienza”. Nel suo rapporto con l’esperienza, la matematica è cioè per Leonardo la vera *epistème* – che egli, in questo più avanzato dello stesso Galilei, contrappone a tutte le altre forme di sapere, giudicate come “sofistiche scienze”.

Ma è soprattutto la rivoluzione copernicana (cfr. Nbb 4) a formare l’antecedente immediato delle indagini di Galilei in campo astronomico. Alla millenaria e dominante concezione di Tolomeo (II sec. d. C.) e di Aristotele, che pone la Terra, immobile, al centro dell’universo (“geocentrismo”), e attorno ad essa fa ruotare il Sole e le sfere celesti, Copernico (Nicolaus Copernicus, 1473-1543) contrappone la concezione “eliocentrica” (già formulata dai Greci, per esempio dai pitagorici), nella quale il Sole è al centro dell’universo e la Terra, tra gli altri pianeti, ruota attorno al Sole e gira su sé stessa dando luogo al movimento apparente del Sole e degli altri astri.

È la eccessiva *complessità* che, nella teoria tolemaica, deve essere attribuita ai movimenti celesti – ed è quindi la eccessiva complessità del calcolo matematico di tali movimenti – a far dubitare Copernico della *verità* di quella teoria. In sostanza, per Copernico, la semplificazione del calcolo, consentita dall’eliocentrismo, è la prova della *falsità* del geocentrismo.

L’eliocentrismo di Copernico – si è detto – è per Galilei una verità assoluta e incontrovertibile. Ma lo scritto in cui Copernico esponeva la sua nuova dottrina (*Le rivoluzioni dei corpi celesti*) era uscito con una prefazione non firmata del teologo luterano Andrea Osiander – e alla quale tuttavia Copernico, ormai in fin di vita, non aveva dato il suo benestare – nella quale si affermava che la nuova dottrina astronomica non intendeva essere una verità incontrovertibile, ma una semplice ipotesi di carattere matematico-strumentale, capace appunto di semplificare i calcoli e nel contempo di “salvare” il modo in cui si presentano i fenomeni celesti.

Questa interpretazione dell’eliocentrismo è la stessa che cardinale Roberto Bellarmino – il maggior avversario, sul piano teorico-

culturale, di Galilei – opporrà alla convinzione di quest'ultimo che l'eliocentrismo sia da intendere come verità incontrovertibile, nella quale si rispecchia il modo in cui la realtà naturale esiste in sé stessa.

Giacché la teoria eliocentrica smentisce la Bibbia, che afferma l'immobilità della Terra e il movimento del Sole. Di qui il grande scontro tra la scienza moderna e la Chiesa, che culmina con la condanna di Galileo. Ma, appunto, Galileo è condannato dalla Chiesa perché egli attribuisce all'eliocentrismo copernicano un carattere di verità assoluta. Una convinzione, la sua, rafforzata dalla circostanza che nel frattempo egli aveva costruito l'apparato concettuale-sperimentale che gli consentiva di rispondere alle svariate obiezioni rivolte alla teoria copernicana.

(Ad esempio: se la Terra si muove – si obiettava – perché un sasso lasciato cadere da una torre cade perpendicolarmente e non obliquamente, visto che durante la caduta la Terra, e la torre, si sarebbero spostate? Galileo risponde, rilevando che chi si trova all'interno di un sistema – ad esempio sotto la coperta di una nave che si muova con moto uniforme – non può stabilire, sulla base di esperienze meccaniche compiute all'interno di tale sistema, se esso sia o no in movimento. Ad esempio – è l'esempio usato da Galileo nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* – se sotto la coperta di una nave, che è ferma, da un recipiente posto in alto si fa cadere dell'acqua che «a goccia a goccia» vada a finire in un altro recipiente posto in basso e fornito di un piccolo orifizio, non vi sarà neppure una goccia che – quando la nave sia in movimento e con la velocità che ci vuole, perché il moto sia uniforme – vada a cadere fuori dell'orifizio, «verso poppa, benché, mentre la gocciola è per via, la nave scorra di molti palmi». La goccia cade perpendicolarmente e non obliquamente, anche quando la nave è in movimento, così come il sasso cade perpendicolarmente dalla torre anche se la Terra è in movimento. Nessuna esperienza meccanica, per chi si trova sulla Terra, può dunque denunciare il movimento della Terra.)

Bellarmino obietta a Galilei che egli non si troverebbe in contrasto con la Bibbia se intendesse la teoria copernicana come semplice ipotesi matematica e non come verità incontrovertibile. La replica di Galilei su questo punto è in sostanza che, poiché quella teoria è verificata in modo incontrovertibile, da un lato bisogna distinguere il significato autentico dal significato letterale del linguaggio biblico. Dall'altro, bisogna tener presente che la Bibbia non ha intenti scientifici. Ma è da rilevare che proprio per questo egli ripropone il principio tomistico dell'accordo tra verità di fede e verità di ragione, sostenendo che la Sacra Scrittura è verità, in quanto “dettatura dello Spirito Santo”, ed è verità anche tutto ciò che viene affermato sulla base della “sensata esperienza” e delle “necessarie dimostrazioni” (i

due tratti fondamentali di ciò che Tommaso chiama “ragione naturale”); ed è «manifesto – conclude Galileo – che due verità non possono mai contrariarsi». Anche se intende rivolgersi a parti, o ad aspetti parziali della realtà, la scienza moderna tuttavia, ai suoi inizi e poi per un lungo tratto di tempo, intende sé stessa come conoscenza di verità incontrovertibili, e cioè come *epistème*. (E quindi la crisi a cui andrà incontro l'*epistème* nel pensiero contemporaneo, sarà insieme la crisi del modo in cui la scienza moderna intende sé stessa.) Anche Keplero (Johannes Kepler, 1571-1630) considerava come verità incontrovertibile le tre leggi dei movimenti dei pianeti da lui scoperte, e come Leonardo e Galileo pensava che l'universo fosse retto da leggi necessarie di natura matematica.

7. *Il novum organum di Bacone*

a) *Gli idóla*. – Bacone esprime nel modo più efficace il principio che la vera scienza è vera potenza sulla natura, e quindi capacità di mitigare il dolore dell'uomo. E a sua volta, la vera potenza è possibile solo in quanto la scienza non mira a “principi approssimativi”, a “ragioni probabili” o a ipotesi, ma a “principi veri” (epistemici).

Per dominare occorre uno “strumento nuovo”: *novum organum*. Nuovo, rispetto a quelli usati dalla tradizione filosofica e in genere dalla tradizione culturale da cui Bacone si vede preceduto. Il difetto fondamentale di questi strumenti – che in vari modi si propongono anch'essi di dare all'uomo la potenza sulle cose – è di non essere “interpretazioni” ma “anticipazioni” della natura: ne anticipano arbitrariamente il comportamento e le leggi e pretendono di imporsi al corso delle cose; il quale però finisce sempre col travolgerli. Si può infatti dominare la natura conoscendola: conoscendo le cause dei fenomeni; e la vera conoscenza non può anticipare quanto la natura mostra di sé nell'esperienza.

Bacone chiama *idóla* (“fantasmi”, “ombre”, “immagini illusorie”, e quindi *pre-giudizi*) le anticipazioni della natura e distingue gli *idóla tribus* (pregiudizi della tribù), gli *idóla specus* (pregiudizi della caverna), gli *idóla fori* (pregiudizi del foro), gli *idóla theatri* (pregiudizi del teatro). Rispettivamente:

- i pregiudizi comuni ai gruppi umani (cioè alla *tribus*) e alle predisposizioni naturali della natura umana;

- i pregiudizi della “caverna” (nel senso platonico di questa espressione, cfr. *La filosofia I*, cap. IX, § 6, a), che ognuno ha in sé stesso e che sono diversi da individuo a individuo perché dipendono dal modo in cui l'individuo è stato educato, dalle sue abitudini e dalle vicende in cui ognuno viene a trovarsi;

- i pregiudizi della “piazza” (*forum*), cioè dovuti al linguaggio con

cui gli uomini si pongono in rapporto tra loro e che in qualche modo è la “piazza” dove essi si incontrano, ma è anche fonte di equivoci e di incomprensioni;

– e infine i pregiudizi dovuti alla reverenza per la cultura passata, che è come la messa in scena (il “teatro”) dalla quale è difficile distogliere lo sguardo.

b) *L'induzione e il suo significato in Aristotele.* – La conoscenza che non anticipa, ma interpreta la natura, e pertanto può dare all'uomo la vera potenza, è l'“esperimento”. E l'anima dell'esperimento è l'“induzione”.

In Aristotele, il termine “induzione” (*epagoghé*) significa sia la manifestazione immediata della realtà (Aristotele, ad esempio, dice che l'esistenza del divenire è “evidente per induzione”), sia il procedimento conoscitivo che, constatando come una certa proprietà (ad esempio l'esser bianco) conviene ad *alcuni* oggetti di una certa classe (ad esempio ai cigni che sino a questo momento abbiamo osservato), conclude affermando che *tutti* gli oggetti di quella classe posseggono quella proprietà (e cioè, nell'esempio, conclude affermando che tutti i cigni sono bianchi). Questa conclusione universale è, appunto, *indotta* a partire da un insieme di affermazioni particolari.

Già Aristotele aveva visto che questa conclusione non ha un valore necessario, perché è sempre possibile che compaia un oggetto – appartenente alla classe di oggetti considerata – che non abbia la proprietà che si è visto convenire agli oggetti di tale classe sinora osservati. (È possibile che compaia un cigno nero.) Ma non è questa la forma di induzione che per Bacone costituisce l'anima dell'esperimento (e del *novum organum*). Bacone sottolinea con forza che tale forma di induzione è costantemente esposta alla possibilità di essere smentita da un caso contrario, ed elabora un procedimento che sia in grado di superare vittoriosamente questa possibilità.

c) *La forma dei fenomeni.* – Si incominci a richiamare che compito della scienza è, per Bacone, scoprire la “forma” dei fenomeni.

La “forma” è, da un lato, la *struttura* reale e inizialmente *nascosta* che i fenomeni posseggono nelle cose in sé stesse, indipendentemente dal loro essere percepite – ossia ciò che Bacone chiama *schematismus latens* –; dall'altro lato è il *processo*, inizialmente *nascosto* (*processus latens*) che nella realtà esterna produce lo *schematismus latens*. Il *processus latens* è la causa del fenomeno, oggetto di indagine.

La dimensione *latente* della realtà in sé stessa è appunto la dimensione in cui si trovano, per Galilei, le qualità primarie, cioè gli aspetti quantitativi della realtà, che possono essere colti da quella specie di sonda che è la matematica. Ma per Bacone non è la matematica ad avere la capacità di spingersi sino alla conoscenza delle cose in sé stesse, ma è la procedura che ha la sua base nella dottrina

delle “tavole”. (E già da questo si rileva che per Bacone la realtà non è scritta in caratteri matematici, e pertanto la matematica non ne è la lettura privilegiata.)

d) *La dottrina delle “tavole”*. – Bacone distingue le “tavole di presenza” (*tabulae praesentiae*), le “tavole di assenza” (*tabulae absentiae*) e le “tavole dei gradi” (*tabulae graduum*).

Le “tavole di presenza” sono l’elenco delle circostanze in cui è presente il fenomeno di cui si intende scoprire la forma. Ad esempio, se il fenomeno è il *calore*, le tavole di presenza elencano i raggi del sole, il fuoco, le sorgenti di acqua calda, lo strofinamento dei minerali, il versamento dell’acqua su calce viva, che sono appunto le circostanze in cui è presente il calore.

Le “tavole di assenza” sono l’elenco non delle circostanze (che sono infinite) in cui il fenomeno è assente, ma delle circostanze che sembrano simili a quelle in cui il fenomeno si verifica, e nelle quali tuttavia il fenomeno *non* si verifica. Ad esempio, questo secondo elenco conterrà i raggi della luna (che sono simili a quelli del sole), l’acqua (che è simile all’acqua calda), lo stesso tipo di minerali sopra presi in considerazione, ma in stato di quiete, eccetera.

Le “tavole dei gradi” elencano infine le circostanze in cui il fenomeno si presenta e che variano in modo simmetrico alla variazione del fenomeno, cioè presentano un aumento della loro grandezza e una diminuzione, quando il fenomeno, rispettivamente, aumenta e diminuisce. Ad esempio, il calore aumenta man mano che il sole si porta verso il mezzo del cielo, e diminuisce proporzionalmente alla vicinanza del sole all’orizzonte.

Già da questi dati risulta, ad esempio, che la forma del calore non può essere, tra l’altro, la luce (perché altrimenti ci sarebbe calore anche quando c’è la luna) e non può essere l’acqua (perché altrimenti l’acqua sarebbe sempre calda). La forma del calore deve essere cioè qualcosa che è presente quando il fenomeno è presente, assente quando il fenomeno è assente, e proporzionalmente variante al variare del fenomeno (e per Bacone la forma del calore – ottenuta attraverso un complesso prolungamento del metodo delle “tavole” – è un movimento di espansione repressa che agisce sulle particelle dei corpi).

e) *Attualità del metodo baconiano*. – In questa procedura Bacone conferisce un’importanza particolare alla capacità del suo metodo di essere selettivo, eliminatorio: «la forza dell’istanza negativa è maggiore», cioè il caso negativo (ad esempio la luce della luna, rispetto alla determinazione della forma del calore) è il più potente nel reperimento della forma del fenomeno.

Oggi si ritiene che le leggi della natura non siano verificabili (e cioè che nemmeno il metodo di Bacone consenta la verifica di una

qualsiasi legge – «la forma del caldo o la forma della luce – scrive Bacone – è la stessa cosa della legge del caldo e della legge della luce», *Novum Organum*, II, 17), ma che siano soltanto falsificabili; ma si pensa anche che sia merito di Bacone avere scorto l'importanza di questa *asimmetria* nella struttura logica delle leggi.

D'altra parte, anche Galilei pensa che “causa è quella, la quale posta, sèguita l'effetto; e rimossa, si rimuove l'effetto”, e quindi vede anche lui l'importanza decisiva della *rimozione* del fenomeno, ossia di ciò che Bacone chiama “istanza negativa”.

8. Volontà di dominio, filosofia antica, scienza moderna

La scienza moderna è una critica radicale della filosofia tradizionale, soprattutto di quella aristotelica. Ma non nel senso che la scienza moderna rifiuti in blocco l'esperienza filosofica del passato, bensì nel senso che opera una critica radicale della *fisica* del passato, e soprattutto di quella aristotelica, che all'inizio dell'età moderna si presenta come il culmine della filosofia della natura. È la critica perentoria rivolta dalla nuova scienza alla fisica aristotelica – ritenuta un cardine fondamentale dell'intero edificio filosofico – a ingenerare la convinzione che tale edificio sia pericolante e vada pertanto costruito da capo.

Bacone chiama appunto *instauratio magna* (“grande rinnovamento”) questa ricostruzione – anche se egli riconosce di non essere, in questa lotta per il rinnovamento del sapere, un guerriero, ma soltanto un araldo (*buccinator*). E Galilei vuole solo «accordare qualche canna di questo grande organo discordato» che è la filosofia, vuole cioè accordare la canna della filosofia della natura, lasciando ad altri il compito di accordare l'intero organo. E in contrapposizione al vecchio *Organon* aristotelico (il termine greco *órganon* significa innanzitutto “strumento”, e *órganon* venne chiamata la logica aristotelica: strumento che aiuta a conoscere la verità), Bacone scrive appunto il *Novum Organum*, di cui però anch'egli tenta di accordare solo qualche canna, anche se la sua critica al passato ha dimensioni molto più ampie di quella galileiana e più dettagliata è la sua ispezione del vecchio, pericolante edificio della conoscenza.

Bacone afferma che la scienza è *potenza*, capacità di dominio sulla natura. Il valore della scienza è la sua capacità di instaurare il *regnum hominis* nel mondo. La terra, afferma Galilei, «noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla»: anche per lui la scienza non è semplice contemplazione, ma dominio, potenza. (Che poi l'azione scientifica “nobiliti” e “perfezioni” la terra è un proponimento e un giudizio morale o religioso, non è un giudizio scientifico.) L'esperimento, riproducendo realmente le condizioni di isolamento di un certo

fenomeno, è già una forma di dominio della natura e, scoprendo la *legge* secondo cui il fenomeno si realizza (la legge che lo unisce a un altro fenomeno), mette l'uomo in grado di dominare metodicamente la natura.

Ma la scienza, proponendosi il dominio metodico della realtà naturale, continua a intendere in modo *realistico* il rapporto tra tale realtà e la conoscenza scientifica: la realtà vera e propria esiste indipendentemente dalla conoscenza umana, è esterna alla mente dell'uomo ed è per altro conoscibile dall'uomo – anche se, per Galilei e poi per tutta la scienza moderna, è solo la conoscenza matematica in grado di cogliere quella struttura quantitativa che costituisce la realtà vera e propria.

Anche la scienza moderna si muove cioè sostanzialmente all'interno dell'affermazione dell'*identità di certezza e verità* (cfr. cap. I, §§ 4-7), sia pur distinguendosi dal realismo della filosofia tradizionale e anche da quello del “senso comune”. Da quest'ultimo, perché il senso comune non si avvede che per cogliere la realtà così come essa è in sé stessa non sono sufficienti le comuni forme della conoscenza umana; dal realismo filosofico, perché mentre l'*epistème* considera sé stessa come l'unica conoscenza capace di cogliere la verità del reale, la scienza moderna attribuisce questa capacità soltanto al proprio strumento matematico.

Si è inoltre già rilevato come, sostanzialmente, tutti gli elementi del metodo della nuova scienza siano già presenti nella filosofia e nella scienza greca. La novità sta nella loro sintesi, cioè nel concetto di un sapere *operativo* che conosce *incontrovertibilmente* quella dimensione *particolare* della realtà che ne è la struttura *quantitativa, isolata* da ogni suo contesto. Sulla base di tale sintesi la scienza moderna sviluppa poi quella serie di scoperte che dalla cultura antica non potevano essere nemmeno sospettate e che hanno trasformato il mondo.

Ma l'elemento decisivo che unisce la nuova scienza alla filosofia greca è anche quello di cui meno si parla. La scienza moderna continua a usare le categorie dell'*'ontologia* greca, continua a pensare e ad agire conformemente a queste categorie (alle quali appartiene il concetto stesso di “azione”). Quando Galilei sconvolge il mondo della cultura scoprendo, mediante il cannocchiale che si era fabbricato, che anche i corpi celesti sono, contrariamente a quanto era sostenuto dalla fisica aristotelica, corruttibili, egli non mette in discussione il senso aristotelico della “corruttibilità” e dell’“incorruttibilità” – cioè il senso aristotelico del “divenire”, dell’“immutabile” e quindi dell’“ente” –, ma mostra soltanto che il mondo del divenire e del corruttibile è estremamente più ampio di quanto non ritenesse Aristotele e si estende probabilmente all'intero universo.

Il senso greco del *divenire dell'ente* rimane alla base della scienza

moderna, anche se ad esso la scienza moderna rivolgerà sempre di meno la sua attenzione, sino a convincersi di non aver più nulla a che fare con la filosofia greca.

La volontà di dominio che caratterizza la scienza moderna è resa possibile dall'apertura del senso greco del divenire. Solo se l'ente che si mostra nell'esperienza è inteso come un uscire dal nulla e un ritornarvi (e appunto questo è l'intendimento del pensiero greco), solo allora può sorgere quella *forma radicale* di volontà di potenza che decide di strappare gli enti dal nulla e di risospingervi, conformemente al progetto che l'uomo vuol far diventare realtà.

Radicale, questa forma di volontà di potenza, perché prima che il pensiero greco determini progressivamente il modo in cui gli uomini agiscono, la volontà di potenza non ha a che fare con l'essere e il niente, e quindi il dominio – e pertanto l'isolamento – degli enti non possiede un carattere perentorio e univoco.

Quando infatti ancora non ci si rende conto che nel divenire ne va dell'essere e del niente, il dominio non fa percorrere alle cose l'infinita distanza che separa l'essere dal niente, ma le distanze finite che separano certi aspetti da cert'altri aspetti dell'universo. In questa situazione il mondo prodotto dal dominio tende a riconvergere e a confondersi col mondo che il dominio intendeva lasciarsi alle spalle, e il mondo che il dominio distrugge tende a ritornare e a mescolarsi col mondo sopravvissuto e dominante.

L'ontologia greca apre lo spazio della creatività e della distruttività estreme. Gli ultimi due millenni della storia dell'Occidente hanno trasformato il mondo in modo incomparabilmente maggiore delle decine e decine di millenni della vita dell'uomo sulla terra. Non è un caso, che, da quando in Grecia si è incominciato a pensare che *l'ente è ciò che oscilla tra l'essere e il niente*, sia incominciata l'epoca delle più grandi costruzioni e distruzioni che mai siano apparse.

La scienza moderna sta al culmine della volontà di potenza resa possibile dal senso greco del divenire. Soprattutto in relazione al modo appassionato con cui Bacone proclama la necessità che la scienza porti l'uomo al dominio dell'universo (ma il concetto è del tutto esplicito anche in Cartesio), si afferma spesso che rispetto alla nuova scienza, fortemente legata alla tecnica e all'industria, la filosofia era stata una scuola di rassegnazione, un puro contemplativismo. Ed è, questa, in superficie, un'affermazione sostanzialmente corretta. Ma *al di sotto* di questa opposizione tra filosofia antica e scienza moderna si trova la loro *solidarietà essenziale*. L'ontologia greca, cioè la forma più pura della contemplazione filosofica, ha aperto una volta per tutte la dimensione – il divenire degli enti – *all'interno della quale soltanto è possibile* l'estrema volontà di dominio, ossia quel modo di agire e di non rassegnarsi che

caratterizza la storia dell'Occidente e culmina nel dominio tecnologico del pianeta, guidato dalla scienza moderna.

9. *Il meccanicismo scientifico tra cristianesimo e filosofia*

Ponendosi come isolamento di una dimensione particolare della realtà – la realtà corporea e l'insieme dei suoi mutamenti misurabili –, la scienza moderna affida ad altro la comprensione dell'origine e dello scopo della vita umana. Questo "altro", per Galilei, è innanzitutto la religione cristiana. Fondandosi soprattutto – puntualmente ed esplicitamente – sul modo in cui Agostino intende il rapporto tra Scrittura rivelata e conoscenza umana della natura, Galilei riprende la tesi che le Scritture non hanno lo scopo primario di far conoscere all'uomo la natura, ma di indicargli la via della salvezza, e giunge ad affermare che quanto è dimostrato in modo verace e inconfutabile dalla scienza non può essere in contrasto, con le Scritture (e, per contro, che tutto ciò che è in contrasto con esse è completamente falso); e quindi – Galilei ritiene che questo sia il caso della sua adesione al sistema copernicano – che quando si dimostra in modo indubitabile qualcosa che sembra contrastare con le Scritture, sarà sempre possibile mostrare che tale contrasto è solo apparente e che il significato autentico della Rivelazione non è in contrasto con la ragione. Sono gli stessi principi che Tommaso aveva attinto da Agostino, ma che egli considerava in relazione alla scienza, intesa come *epistémè*.

La nuova scienza, comunque, prescinde dal mondo umano e da ogni spiegazione metafisica e teleologica (relativa cioè al *télos*, ossia al "fine") del divenire del mondo. Tale divenire si presenta cioè agli occhi della scienza come un *meccanismo*, dove il movimento di ogni parte (effetto) è determinato dal movimento di un'altra parte e dove la scienza non cerca l'origine e lo scopo del movimento dei corpi, ma da quali fatti, cioè movimenti osservabili sia costantemente accompagnato il prodursi dei fatti che sono oggetto di indagine.

La concezione *meccanicistica* della realtà, che nella scienza è il risultato del suo isolamento dal Tutto, tenderà poi a divenire una concezione *metafisica*, come già lo era stata nell'atomismo greco. Così, se in Niccolò Machiavelli (1469-1527; cfr. Nbb 5) la concezione meccanicistica dell'uomo e dello Stato è, come nella fisica moderna, il risultato di un isolamento che separa la politica dalla morale e dalla metafisica, ma non esclude che morale e metafisica abbiano diritto di parola al di fuori della politica; e se anche in Torcinaso Hobbes (cfr. i paragrafi seguenti) il meccanicismo sembra più un *metodo* che una concezione metafisica che intenda valere per ogni realtà, d'altra parte, proprio da queste forme di pensiero incomincia a prodursi

quell'atteggiamento filosofico – sostanzialmente estraneo alla grande filosofia moderna, salvo alcune eccezioni – che, sulla base dei successi ottenuti dalla nuova scienza mediante l'applicazione del modello meccanicistico alla realtà naturale, crede di poter costruire l'intero edificio filosofico sulla base di tale modello.

Ma è anche vero che sarà proprio questo atteggiamento filosofico a favorire l'applicazione del metodo scientifico ai campi tradizionali dell'indagine filosofica. E lungo questa strada che nella cultura moderna cresceranno le scienze politiche, giuridiche, biologiche, psicologiche, sociologiche.

10. *Hobbes*

a) *Epistème, meccanicismo, naturalismo.* – Come per Bacone e Cartesio, e come per Galilei, anche per Hobbes (1588-1679; cfr. Nbb 6) la vera scienza è potenza. Il contenuto della vera scienza è quindi il *movimento*, giacché la potenza consiste nell'intervenire nel movimento delle cose e nel guidarlo. Se si tiene presente che la scienza veramente tale è per Hobbes “certezza assoluta”, ossia è *epistème*, si può dire che in Hobbes, come nella filosofia tradizionale, l'*epistème* ha esplicitamente il suo punto di partenza nel *divenire*.

Ma mentre la metafisica tradizionale, dai Greci al Rinascimento, parte dal divenire ma giunge all'immutabile (concepito come trascendente il divenire, o come immanente ad esso), per Hobbes la «ragione umana naturale» parte dal divenire *per restare nel divenire*. Infatti, «il movimento non è causato da altro che dal movimento» (*motus non nisi a motu*), perché è vero che il movimento è causato da altro (Hobbes, qui, è d'accordo con Aristotele), ma la causa di un movimento è inevitabilmente coinvolta nel movimento stesso, cioè non può essere qualche cosa di immobile, e dunque deve essere un *altro* movimento.

Si può anche dire: dal punto di vista della meccanica moderna, ad ogni azione corrisponde una reazione, e quindi chi agisce, essendo sempre sottoposto a una reazione, non può essere qualche cosa di immutabile. In questo modo, il pensiero metafisico di Hobbes si incontra col modello meccanicistico della nuova fisica, per il quale il movimento di un corpo è determinato dal movimento di un altro corpo, e l'unico tipo di movimento preso in considerazione è quello esprimibile in termini quantitativi.

Nella nuova fisica, per Hobbes, il principio che il movimento è causato da un altro movimento perviene a conclusioni incontrovertibili. «Galileo per primo ha a noi aperto la prima porta di tutta quanta la fisica, cioè la natura del moto» scrive Hobbes nella *Lettera dedicatoria* del *De Corpore*. Se quindi si vuole che a conclusioni

incontrovertibili pervenga anche il sapere filosofico, sarà necessario costruire tale sapere sulla base dei principi della *meccanica*, per i quali non solo il movimento è causato da un altro movimento, ma l'unico tipo di movimento (e quindi di reale) preso in considerazione è quello corporeo. *Motus non nisi a motu et contiguo*, dice Hobbes (dove la "contiguità" del movimento ne esprime appunto il carattere corporeo e quantitativo). Il contenuto della "ragione umana naturale" – cioè dell'*epistème* – è la realtà corporea in movimento.

In questa *riduzione* del contenuto dell'*epistème* (che accentua ulteriormente, sia pure in direzione diversa, il processo di riduzione dell'*epistème* avviato da Scoto e da Ockham) consiste ciò che è stato chiamato il "materialismo" di Hobbes.

L'aspetto più rilevante di tale "materialismo" è l'applicazione dei principi della meccanica al mondo umano – è cioè lo sviluppo concreto e grandioso di quanto già era stato proposto dall'antico atomismo greco. Se «la fisica è una novità – afferma Hobbes – la filosofia civile lo è ancora di più, non essendo più antica del libro da me scritto *Sul cittadino*» (*De Corpore, Lettera dedicatoria*). La "filosofia civile" si rivolge appunto alla vita associata dell'uomo e, più propriamente, alle cause per le quali gli uomini vengono a trovarsi, a un certo punto, associati tra loro.

Ovviamente, Hobbes non intende negare l'esistenza, nel passato, di grandi opere filosofiche, come la *Repubblica* di Platone o la *Politica* di Aristotele, dedicate alla società umana. Con quella sua affermazione Hobbes intende dire che prima di lui non esiste una *scienza* della politica che riesca a eguagliare il rigore e l'incontrovertibilità della fisica, e soprattutto della fisica galileiana.

b) Negazione della libertà. – Ma gli individui umani possono associarsi solo in quanto, innanzitutto, esistono come individui – individui corporei. E, sulla base di quanto si è detto, la relazione che unisce ogni individuo alla realtà esterna e agli altri individui non può essere (o si deve ritenere che non sia altro) che di tipo meccanico. Tale relazione non è soltanto il rapporto tra due o più movimenti, ma è un rapporto in cui, dato un certo movimento, non può non seguire un cert'altro movimento. E poiché un movimento è dato solo se è preceduto da un cert'altro movimento (*motus non nisi a motu*), la realtà, e quindi anche la realtà umana, è una concatenazione necessaria di movimenti, dove tutto ciò che accade accade necessariamente. Nella realtà, in quanto considerata dalla "ragione umana naturale", non può esistere contingenza o libertà.

Ma anche questo aspetto del rapporto meccanico ha un sostegno, per Hobbes, nell'impossibilità di accettare il principio aristotelico che ciò che è in potenza può passare e insieme può non passare all'atto.

Nella prospettiva aristotelica, si ha la reale capacità, o potenza, di

salire su di un albero, anche se su quell'albero non si sale e magari non si salirà mai. Ricollegandosi all'antica tesi megarica (cfr. *La filosofia I*, cap. VIII, § 6) dell'identità dell'atto e della potenza, Hobbes osserva invece (*De Corpore*, X, 4) che una "potenza piena" – e cioè che non sia limitatamente tale – possiede "tutto ciò che si richiede per la produzione dell'atto", e quindi, prima o poi, passa necessariamente all'atto. Se la potenza non si trasformasse in atto, non sarebbe potenza piena, sarebbe limitata nella sua capacità di passare all'atto, e quindi il suo passaggio all'atto sarebbe impossibile.

Tutto ciò che passa all'atto – ossia tutti i movimenti che si realizzano – passa quindi *necessariamente* all'atto. Nella realtà non può esistere contingenza e nell'uomo non può esistere libertà.

Anche Bruno (cfr. cap. II, § 3) aveva riproposto il principio stoico che la vera libertà umana consiste nell'accettazione del "fato". (Il che, per Bruno, non toglie significato alla preghiera, perché è vero che la preghiera non può modificare l'ordine necessario in cui le cose accadono, ma può essere il segno che ciò che si desidera sta per accadere, o addirittura può essere una delle condizioni richieste affinché accada ciò che deve accadere.) E anche Spinoza (cfr. cap. VIII) si troverà sulla stessa posizione di Hobbes.

c) *L'apparire e il corpo*. – La stessa conoscenza umana è un rapporto necessario tra la realtà esterna e l'uomo.

I principi della conoscenza vera sono i "fenomeni". *Phainómena* sono le cose che *appaiono*, che si mostrano nell'"apparire" – nel *pháinesthai*. E Hobbes rileva che «di tutti i fenomeni... l'apparire stesso, τὸ φαίνεσθαι [pron.: τὸ *pháinesthai*] è quello più mirabile» (*De Corpore*, IV, 10), perché è il fenomeno per cui è possibile affermare l'esistenza di tutti i fenomeni, ossia di ciò che è principio della conoscenza «delle altre cose» – sì che l'apparire è «il principio della conoscenza degli stessi principi». L'apparire, poi, non ha bisogno di altro per essere conosciuto, ma si conosce con sé stesso: l'apparire appare.

Se i fenomeni sono le cose che appaiono, le "altre cose", della cui conoscenza i fenomeni sono principi, sono le cose non manifeste che esistono al di là della mente umana (ossia della dimensione contenente i fenomeni) e che sono la causa della produzione dei fenomeni.

I fenomeni, infatti, o "sensazioni" (per Hobbes la "sensazione" è il *pháinesthai* stesso), divengono, si trasformano e rinnovano, sono cioè movimenti, "mutazioni del corpo senziente", e quindi sono causati da un altro movimento contiguo presente in un altro corpo. Tale movimento contiguo non appartiene ad un altro fenomeno, ma a un corpo esterno ai fenomeni. Infatti, se prima si ha ad esempio una sensazione di rosso e poi una di verde, la causa della seconda non può essere la prima sensazione, ma un movimento congruente al suo

effetto ed esterno alla dimensione dei fenomeni.

In modo più determinato: la sensazione, cioè la mutazione del corpo senziente, è causata dal movimento di un corpo esterno al corpo senziente, è causata cioè dall'azione del corpo esterno sugli organi di senso; e poiché ad ogni azione corrisponde una reazione, cioè un moto o conato in direzione contraria, così al movimento (azione) che procede dal corpo esterno all'organo di senso, si oppone un movimento (reazione) che procede dall'organo di senso verso il corpo esterno. È appunto per questa direzione verso l'esterno che l'immagine prodotta da tale reazione sembra qualcosa di situato al di fuori dell'organo di senso.

Hobbes chiama “fantasma” questa immagine – e la parola greca *phántasma* indica appunto quel tipo di apparire che è la *parvenza*, l'immagine. La sensazione è il “fantasma che è prodotto dal conato, permanente per un certo tempo, dell'organo sensorio verso l'esterno – conato a sua volta provocato da quello che procede dall'esterno verso l'interno”. L'“esterno” è ciò che il paradigma hegeliano, considerato nel capitolo I, chiama “verità”; la dimensione delle sensazioni e ciò che in quel paradigma viene chiamato “certezza”. La “verità” è ciò che non dipende dal nostro pensiero; e Hobbes definisce il “corpo”, dicendo appunto che esso è “tutto ciò che non dipende dal nostro pensiero” (*quidquid non dependens a nostra cogitatione*, *De Corpore*, VIII, 1).

Se i corpi e le loro parti fossero sempre in quiete o si muovessero sempre con moto uniforme, non esisterebbe nemmeno alcun differenziarsi nel loro apparire, ossia l'apparire non esisterebbe (cioè non esisterebbe quel mutamento di particelle corporee che è l'apparire e ogni forma di attività, di percezione, di coscienza e di affettività umane). Ma il movimento dei fenomeni consente di conoscere le loro cause, e cioè la realtà che esiste al di là del soggetto conoscente. In questa conoscenza delle cause, che è propria della scienza, la *certezza* si mostra identica alla *verità* – sia pure, come in Galilei, limitatamente a quelle certezze che hanno come contenuto gli aspetti dinamico-quantitativi della realtà.

d) *La paura, la morte, la scienza.* – Anche le emozioni, gli impulsi, i desideri, le volizioni sono movimenti del corpo umano causati da corpi e da movimenti esterni.

Le due emozioni fondamentali dell'uomo sono il “piacere” e il “dolore”, e cioè, l'avvertimento dei movimenti esterni (ossia la reazione rispetto all'azione dei movimenti esterni) che, rispettivamente, favoriscono e ostacolano la vita dell'uomo. Ma a differenza degli animali, che provano anch'essi piacere e dolore, l'uomo possiede anche la rappresentazione del piacere e del dolore futuri. L'*appetito*, ossia la forza che spinge a cercare il piacere e a

fuggire il dolore, è unito nell'uomo alla rappresentazione del futuro e alla volontà, ossia al sentimento della potenza e dell'impotenza. All'*azione* del mondo esterno su di lui l'uomo *reagisce* con la volontà di dominarlo fin dove gli è possibile. La volontà di dominio presuppone, da un lato, la "paura" per il movimento del mondo – l'angoscia dinanzi al divenire (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 11) –, dall'altro lato la capacità di "prevedere gli eventi futuri".

Tale capacità non si accontenta di essere semplice proiezione nel futuro di ciò che si è sperimentato nel passato, ma diventa, nell'uomo, capacità di calcolare quali effetti scaturiscono da determinate cause. Il motivo per il quale l'uomo mira alla sicurezza della previsione è che la previsione è il rimedio contro la paura del divenire del mondo: la paura si riferisce al futuro e quindi la radice del rimedio è la previsione del futuro.

Ma solo se conosce *universalmente*, e non soltanto in certi casi, quali conseguenze (effetti) scaturiscono dagli eventi, l'uomo ha la capacità di prevedere con sicurezza il futuro e di difendersi dai pericoli che lo minacciano. Pertanto, il rimedio è efficace solo se la previsione è sicura e universale e non semplicemente plausibile o probabile o limitata a certi casi (come appunto accade quando si attribuiscono al futuro i rapporti sperimentati in passato). Questo significa che la *previsione* autenticamente efficace può essere soltanto la *scienza* (l'*epistème*), che conosce con certezza ed evidenza assoluta quali effetti sono prodotti dalle varie cause.

L'uomo si difende dal pericolo e si salva dalla paura, padroneggiando le cause capaci di salvarlo dalla "morte violenta", l'evento più di tutti temuto. E può padroneggiare le cause della propria salvezza solo se non si affida semplicemente all'"esperienza" (che non può garantire che in futuro i fenomeni si comportino come in passato), ma alla "scienza". La riflessione sulla potenza della scienza scaturisce, sin dall'inizio del pensiero filosofico, dal tentativo dell'uomo di difendersi dalla morte. Hobbes rileva che «l'esperienza non giunge a conclusioni universali», perché è sempre pensabile che in futuro il mondo si realizzi in modo anche radicalmente diverso dal passato (tanto che non è nemmeno sicuro che l'alternanza di giorno e notte debba continuare in futuro) – un rilievo che mostra, tra l'altro, come Hobbes sia d'accordo con Bacone nel negare il valore universale dell'induzione costruita sulla semplice constatazione di regolarità effettuatesi in passato. Ma questo rilievo non esprime un semplice desiderio di conoscere, ma la consapevolezza che la scienza è il fondamento della potenza, perché consente quel prevedere sicuro che sta alla base del rimedio contro la minaccia della morte.

La potenza è innanzitutto capacità di difendersi dalla morte e dalla paura che essa produce. E il difendersi dalla morte è la forma

originaria della potenza. «Il fine della scienza – dice Hobbes – è la potenza» e la potenza è «che possiamo servirci delle previsioni». È innanzitutto alla scienza come rimedio contro la paura che bisogna intendere sia riferita l'affermazione di Rousseau (cfr. cap. XIV, § 10) che «di tutti gli autori cristiani il filosofo Hobbes è il solo che abbia penetrato esattamente il male e il suo rimedio» (*Contratto sociale*, libro IV, cap. Vili). Il “male” è appunto la morte, soprattutto quando è violenta, cioè opera di altri uomini.

e) *Prospetto*. – Si cerca il rimedio contro la morte violenta, non solo perché è la più temuta, ma perché è la sola forma di morte rispetto a cui l'uomo possa approntare un rimedio. In sintesi, lo sviluppo dell'indagine di Hobbes, a partire da queste premesse, può essere così prospettato: per Hobbes l'uomo ha scienza solo di ciò che egli è capace di produrre; ora, il rimedio contro la morte causata da altri uomini è un certo ordinamento sociale, ossia è quel “corpo artificiale” che è lo *Stato*; e poiché tale ordinamento può essere prodotto dall'uomo, ci può essere scienza di esso, e tale scienza è, appunto, la “filosofia civile”, che conosce quali sono gli effetti del comportamento umano.

f) *Geometria e politica*. – L'uomo può conoscere in modo incontrovertibile solo ciò che egli è capace di produrre (un tema, questo, che sarà ripreso anche da Vico, da Kant e dall'idealismo). Con “dimostrazioni *a posteriori*”, che risalgono dagli effetti alle cause, l'uomo può certo conoscere le cause di ciò che egli non è capace di produrre. Ciononostante, tali cause gli sono pur sempre esterne, e la conoscenza di esse non può essere che ipotetica, probabile, plausibile, ma non assolutamente certa e incontrovertibile. Le cause non esterne all'uomo sono invece quelle che egli stesso produce, come accade nella geometria, che è scienza assolutamente certa e incontrovertibile (*epistème*).

«Infatti – dice Hobbes – le cause delle proprietà delle singole figure geometriche sono inerenti a quelle linee che noi stessi abbiamo tracciato, e la generazione delle figure stesse dipende solo dal nostro arbitrio, cosicché non abbiamo bisogno, per conoscere le proprietà di una figura qualsiasi, che di considerare ciò che consegue dalla costruzione che noi stessi realizziamo delineando la figura. Dunque è proprio perché siamo noi stessi a creare le figure che la geometria c'è ed è dimostrabile» (*De Homine*, 10, 5), ossia è scienza rigorosa, *epistème*.

L'ammirazione di Hobbes per la fisica di Galilei deriva appunto dalla geometrizzazione e matematizzazione che Galilei ha compiuto della ricerca della natura. È vero che l'uomo non produce le “cose naturali”, ma quando si riesce a comprendere che esse (come diceva Galilei) sono scritte in caratteri matematici e che il loro movimento è

di natura quantitativa, allora di esse è possibile una conoscenza geometrica e quindi assolutamente certa. E a ciò si potrebbe aggiungere che, nella fisica galileiana, le cose materiali sono oggetto di scienza assolutamente certa, nella misura in cui, con l'*esperimento*, l'uomo è capace di riprodurre le cause da cui esse sono prodotte (cfr. § 1).

Ebbene, come Galilei ha realizzato una geometria della realtà naturale, così Hobbes mostra che è possibile realizzare una geometria della politica, ossia una scienza incontrovertibile di ciò che l'uomo produce quando egli esce dalla propria esistenza naturale e crea lo Stato. La geometria politica – o “filosofia civile” – è la scienza che conosce il rimedio contro la morte inferta da altri uomini, ed è essa stessa il rimedio.

11. Hobbes: la “filosofia civile”

a) *Stato di natura e ragione naturale*. – Aristotele pensa che lo Stato sia un ente naturale, come il fatto che l'uomo è dotato di ragione e che i corpi cadono verso il basso. Cioè l'uomo, per natura, vive nello Stato, è “animale politico”. Per Hobbes lo Stato è invece un ente prodotto dall'uomo, è un “corpo artificiale” che gli uomini costruiscono mediante un “patto” tra loro. Appunto per questo si ritiene che quella di Hobbes sia la prima moderna teoria dello Stato moderno.

Va aggiunto, tuttavia, che per Hobbes la volontà umana non è libera e le azioni umane sono necessitate – l'uomo non può volere o agire diversamente da come vuole e agisce –, e quindi l'evoluzione che conduce l'uomo a farsi produttore dello Stato è un processo inevitabile (e, *in questo senso*, “naturale”) e a tale processo appartiene la stessa decisione che si esprime nel patto sociale.

Prima del patto, nello stato di natura, gli uomini vivono in guerra tra loro, una «guerra di tutti contro tutti» (*bellum omnium contra omnes*).

Infatti, ogni uomo desidera godere il più possibile dei beni disponibili sulla terra, impedendo agli altri di fare altrettanto. È questo il primo dei “postulati certissimi”, o principi evidenti, che stanno alla base dell'intera scienza politica. «Ciascuno è portato a decidere ciò che per lui è bene e a fuggire ciò che per lui è male e soprattutto a fuggire il maggiore di tutti i mali naturali, cioè la morte; e questo, con una necessità di natura non minore di quella con cui la pietra è portata verso il basso.» (*De Cive*, I, 7)

Questa “bramosia naturale” (*cupiditas naturalis*) degli individui umani mette ogni uomo contro tutti gli altri. Ognuno è disposto a uccidere, pur di ottenere ciò che desidera.

Ognuno è quindi un pericolo e una minaccia per la vita altrui, così

come tutti gli altri sono un pericolo e una minaccia per la sua vita. Il timore reciproco è poi accresciuto dal fatto che, per il timore di essere ucciso, l'uomo uccide anche prima di essere immediatamente minacciato.

In questa situazione, dove «domina il continuo timore e il pericolo di una morte violenta» – «e la vita dell'uomo è solitaria, povera, lurida, brutale e corta», e dove non esiste industria, agricoltura, navigazione, perché troppo incerto sarebbe il loro frutto, e nemmeno forme di cultura e di vita sociale –, l'unica "sicurezza" per l'uomo è la sua forza e la sua sagacia, che tuttavia sono distribuite in modo sostanzialmente omogeneo tra gli individui umani.

Il bisogno di sicurezza esprime il secondo "postulato certissimo" della scienza politica, che peraltro è già apparso in quanto si è detto: l'uomo non solo desidera di godere il più possibile dei beni, escludendo gli altri dal godimento, ma, con la stessa "necessità di natura", evita la morte violenta come il peggiore dei mali. Questa volontà di evitare la morte è la "ragione naturale" (*ratio naturalis*). È quindi la ragione naturale che spinge l'uomo a cercare i rimedi contro il male che è inerente alla sua condizione mortale e che è ingigantito dalla sua "bramosia naturale".

Nella ricerca dei rimedi, l'individuo abbandona progressivamente la propria forza e sagacia (che inizialmente sono l'unica sicurezza di cui egli dispone), in favore della *conoscenza*. L'individuo incomincia a *rendersi conto* che, appunto, il male da lui temuto è il male di tutti e che quindi la sua forza non sarà mai sufficiente a difendersi da tutti gli altri. Incomincia a rendersi conto, cioè, che il male comune richiede un rimedio comune, in cui tutti siano impegnati.

b) Il patto e lo Stato. – È nello sviluppo di questa consapevolezza che sorge la *morale*, la cui essenza si compendia nella massima: "Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". La morale è conseguenza inevitabile dell'istinto di conservazione. (E, per Hobbes, Cristo e gli apostoli annunziano quella stessa dottrina che è ricavabile dalla ragione naturale.) Se tutti praticassero quella massima, il pericolo della morte violenta non esisterebbe più. Ma quella massima non è praticata da tutti, anzi è praticata da pochi, perché la sua trasgressione non comporta una *sanzione* visibile a tutti (sebbene a questo risultato mirerebbe il principio religioso di una punizione eterna nella vita dell'aldilà).

È a questo punto che gli individui si rendono conto (in modi che peraltro rimangono per lo più impliciti e inespressi), che poiché il rimedio comune può essere efficace solo se la sua trasgressione comporta una punizione visibile e immediata, è necessario dar vita ad una *autorità* che abbia la forza di infliggere tale punizione. Questa autorità è lo *Stato*, la *civitas*. Affinché lo Stato esista, gli individui

devono stipulare tra loro un *patto*, un *contratto*, in base al quale essi cedono allo Stato, cioè ad una forza superindividuale, il loro “diritto naturale” di usare violenza sugli altri, e gli riconoscono il diritto di praticare tutta la violenza che considera necessaria per punire chi ancora ritiene di poter essere, come individuo, violento. Il rimedio contro la morte violenta consiste cioè nel costituirla come punizione erogata dallo Stato per coloro che, dopo aver pattuito con gli altri la costruzione dello Stato, cioè del monopolio della violenza, ritengono di poter continuare ad essere in proprio erogatori di violenza e di morte.

Per uscire dallo stato di guerra di tutti contro tutti, ognuno deve dunque rinunciare a esplicitare senza limiti la propria volontà di dominio. E poiché tale rinuncia non può essere garantita dalla semplice coscienza morale («non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te») e nemmeno dal desiderio della pace, ne viene che tale rinuncia è efficace solo in quanto l'uso della forza al quale i singoli rinunciano è da essi definitivamente lasciato a una autorità, lo Stato, che, sia pure nell'interesse di tutti, lo esercita senza più darne conto a nessuno (perché se così facesse ricomincerebbe la spirale della violenza).

Lo Stato assoluto è cioè, per Hobbes, la conseguenza e la risultante necessaria e inevitabile dei movimenti che costituiscono lo stato di natura dell'uomo e che sono determinati dal prevalere dell'istinto di conservazione sulla *cupiditas* naturale dell'uomo.

Lo Stato non può essere quindi, come in Platone e Aristotele, il mezzo per la contemplazione della verità; all'opposto, è lo Stato assoluto che, nell'interesse della pace dei sudditi, stabilisce ciò che deve essere ritenuto “vero” e “falso”, “giusto” e “ingiusto”, “buono” e “cattivo”.

c) *L'assolutismo politico*. – Hobbes chiama lo Stato il «grande Leviatano» – gli dà cioè il nome del grande mostro biblico – per sottolineare il carattere straordinario della sua forza terrorizzante. È il «Dio mortale», perché ad esso, «al di sotto del Dio immortale, dobbiamo la nostra pace e la nostra difesa».

Lo Stato, poi, è rappresentato da un individuo, il sovrano, o da una assemblea di individui. «Il solo modo per stabilire un potere comune, che sia atto a difendere gli uomini dalle invasioni degli stranieri e dalle offese scambievoli... è di conferire tutto il proprio potere e la propria forza ad un uomo o ad una assemblea di uomini, che possa ridurre tutti i loro voleri... ad un volere solo.» E questo è «più che consenso o accordo: è una reale unificazione di tutti in una sola e medesima persona, che è fatta per mezzo di un patto di ogni uomo con ogni uomo» – il patto mediante il quale «ciascuno si obbliga verso tutti gli altri a non fare resistenza alla volontà di quell'individuo o di

quell'assemblea, a cui si sarà sottomesso».

Il potere dello Stato è indivisibile e assoluto, e quindi l'unico potere statale è insieme "civile" ed "ecclesiastico". La scissione tra Stato e Chiesa indebolisce infatti la forza e l'autorità del rimedio costruito dall'uomo contro la morte. Il potere dello Stato deve essere assoluto, e non può essere limitato nemmeno dalla coscienza e dalla critica degli individui, perché lo sviluppo della coscienza individuale non può che indebolirlo. D'altra parte, la suprema legge dello Stato è la salute del popolo (*salus populi suprema lex*), cioè la tutela della sua vita e dei suoi beni. Ma per raggiungere questo scopo (il bene comune) lo Stato ha il diritto di violare tutti i diritti dei singoli individui. Il patto che essi hanno stretto non è infatti un patto tra loro e lo Stato, ma è esclusivamente un patto *tra gli individui*, per salvarsi dai pericoli dello "stato naturale" e dunque è un patto che non vincola lo Stato. La filosofia civile di Hobbes è la esaltazione più radicale dell'assolutismo.

d) *Lo Stato, la giustizia, il diritto naturale*. – Gli uomini non stringono il patto che dà vita allo Stato perché ciò è "giusto"; all'opposto, è col patto che incomincia ad esistere la giustizia e l'ingiustizia tra gli uomini. Innanzitutto, giustizia è rispettare il patto, ingiustizia romperlo. In secondo luogo, giustizia è tutto ciò che lo Stato ritiene opportuno per mantenere la pace tra i cittadini e difenderli dagli stranieri; ingiustizia è ciò che ostacola questo proposito.

In entrambi i casi non c'è giustizia e ingiustizia se non esiste la forza dello Stato, capace di far rispettare il patto sociale e di punire chi lo trasgredisce.

L'idea della giustizia non può dunque giudicare la forza dello Stato, appunto perché è per l'esistenza di tale forza che la giustizia esiste.

Prima del patto, la violenza non è ingiustizia, ma è un *diritto* di chi dispone soltanto della propria forza per difendersi. Appunto per questo si è detto prima che, col patto, gli individui cedono allo Stato il loro "diritto naturale" alla violenza; che è «diritto su ogni cosa, anche sul corpo dell'altro», giacché il diritto naturale è «la libertà che ciascun uomo ha di usare il suo potere come egli vuole, per preservare la sua natura, cioè la sua vita e di fare perciò qualunque cosa, che secondo il suo giudizio e la sua ragione riterrà come il mezzo più adatto per quello scopo».

e) *Lo Stato e la scienza*. – Per difendersi dalla morte che si possono dare a vicenda, gli uomini costruiscono lo Stato, cioè il meccanismo che li costringe ad essere fedeli al patto sociale, minacciandoli di pene superiori ai vantaggi che essi otterrebbero violandolo.

In quanto costruito dall'uomo lo Stato è oggetto di scienza. Come nella geometria l'uomo conosce incontrovertibilmente i vari tipi di figure, perché li produce, così noi conosciamo «i principi grazie ai quali si conosce cosa siano il giusto e l'equo, e per contro l'ingiusto e

l'iniquo», perché «li abbiamo fatti noi». Quei principi sono infatti «le cause della giustizia e precisamente le leggi e i patti» (giacché «prima della istituzione dei patti e delle leggi non vi era alcuna giustizia né ingiustizia, né alcun genere di bene o di male pubblico tra gli uomini, più che tra le bestie»).

La conoscenza delle cause (prodotte dall'uomo) delle proprietà delle figure geometriche e delle proprietà della vita associata è la *previsione* scientifica. La scienza politica *prevede* incontrovertibilmente l'evoluzione che porta dallo stato di natura allo Stato civile, perché la scienza non consiste nella semplice *esperienza* del fatto che lo Stato esiste e delle proprietà che gli competono, ma nella *dimostrazione a priori* della sua esistenza, a partire dalle cause che sono le operazioni attraverso le quali gli individui pervengono alla produzione dello Stato.

Prima di essere oggetto di scienza, lo Stato è il *vero* rimedio contro la paura della morte; ma gli individui che hanno costruito lo Stato non possono scorgere questa verità (appunto perché, per scorgerla, è necessaria la scienza). Ci si spiega quindi come gli uomini, pur avendo costruito lo Stato «con una necessità di natura non minore di quella con cui la pietra è portata verso il basso», possano diffidare della propria costruzione e ribellarsi ad essa. È quanto Hobbes andava constatando nelle tragiche vicende del suo tempo e della sua patria.

Ma la scienza politica mostra l'evoluzione necessaria dell'individuo dallo stato di natura allo Stato civile, e mostra che quest'ultimo è il vero rimedio contro la paura della morte. Mostrando che lo Stato è il vero rimedio, la scienza politica non è qualcosa di accessorio rispetto al vero rimedio, ma è la condizione senza di cui il vero rimedio non sarebbe tale. Lo Stato è il vero rimedio solo in quanto, nella luce della scienza, lo Stato appare come il vero rimedio.

f) La verità e lo Stato in Aristotele e Hobbes. — Per Aristotele (e Platone), lo Stato è la condizione che consente ai cittadini di essere felici. E la felicità dell'uomo è determinata dalla contemplazione della verità (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 14, c). Se la contemplazione della verità (*l'epistème*) rende l'uomo felice, e se la felicità non può essere disgiunta, per Aristotele, da una esistenza fortunata, è sottinteso che non ci può essere felicità se l'uomo è preda del terrore per la morte. La contemplazione della verità, producendo la felicità, libera dalla paura della morte – secondo quanto è esplicitamente affermato da Platone nel *Fedone* («Coloro che filosofano dirittamente si esercitano a morire, e la morte è per loro assai meno paurosa che per chiunque altro degli uomini»).

Per Aristotele, cioè, lo Stato è *condizione* necessaria dell'esistenza della contemplazione della verità, cioè del rimedio contro la paura della morte. Per Hobbes lo Stato è invece il rimedio contro questa

paura (peraltro necessariamente prodotto da essa, che è la forma originaria della “ragione naturale”), e il suo compito non è di garantire la contemplazione della verità, ma di garantire la vita. Non solo, ma Hobbes ripropone in grande stile quella teoria “contrattualistica” dello Stato – e quindi quella autonomia e precedenza dell’individuo rispetto allo Stato – che era stata sostenuta nella sofistica ed era stata rifiutata da Aristotele. Se si pone a fondamento del sapere l’atomismo meccanicistico, si deve dire infatti che gli individui umani preesistono al “corpo artificiale” dello Stato, così come le particelle dei corpi preesistono al loro aggregarsi nei corpi naturali (e nello stato di natura la vita dell’uomo è una guerra di tutti contro tutti, così come nella realtà non umana le particelle dei corpi si scontrano e si spezzano continuamente).

E tuttavia, per Hobbes, la verità incontrovertibile della “filosofia civile” non è la “verità” che è stabilita dallo Stato: anzi, come si è detto, è ciò che consente allo Stato di presentarsi, al di là di ogni incertezza, come il vero rimedio contro la paura della morte. In questo senso, *anche* per Hobbes, come per tutte le forme dell’*epistème*, la verità è il rimedio radicale contro la paura della morte, e cioè contro l’angoscia provocata dal divenire del mondo.

Note bio-bibliografiche

1. **Galileo Galilei** nacque a Pisa il 15 febbraio del 1564. Studiò medicina all'Università della città natale, abbandonando gli studi dopo qualche anno per trasferirsi a Firenze, dove studiò e insegnò privatamente matematica. Matematica insegnò pure presso l'Università di Pisa e presso quella di Padova. A Padova Galileo svolse numerose ricerche scientifiche e installò, presso il proprio studio, un laboratorio tecnico. Nel 1609, venuto a conoscenza dell'esistenza di uno strumento, costruito da artigiani olandesi, che permetteva di vedere oggetti lontani dall'osservatore, costruì nel suo laboratorio un telescopio migliore di quelli allora in circolazione, che gli consentì di ottenere la conferma a vita della cattedra universitaria. L'uso rivoluzionario che del telescopio fece Galileo gli permise inoltre di minare alla radice – per mezzo di ripetute osservazioni, delle quali sono testimonianza le pagine del *Sidereus nuncius* (il *Nunzio sidereo*, uno scritto pubblicato nel 1610) – alcuni cardini dell'astronomia aristotelico-tolemaica (sfericità perfetta ed eterogeneità qualitativa dei corpi celesti rispetto a quelli terrestri, unicità del centro dei moti dei corpi celesti stessi), e di respingere alcune obiezioni che da più parti erano state mosse alla teoria copernicana: un doppio risultato che suscitò la preoccupata reazione della Chiesa che, per mano del cardinale Bellarmino, fece proclamare falsa, nel 1616, la tesi del moto della Terra e della centralità immobile del sole. Bellarmino, inoltre, si preoccupò di farsi garantire da Galileo che mai più avrebbe sostenuto, verbalmente o per iscritto, la teoria copernicana. Galileo promise ma non mantenne: nel 1632 uscì infatti il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, un'opera nella quale Galileo sosteneva (mascherandola appena dietro l'apparenza di un dialogo nel quale la teoria copernicana veniva confrontata paritariamente con quella aristotelico-tolemaica) la nuova teoria copernicana. La Chiesa non cadde però nel tranello e, convocato Galileo a Roma perché rendesse conto del suo operato, lo costrinse all'abiura delle proprie idee. Ritornato ai suoi studi Galileo pubblicò, nel 1638, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Morì quattro anni dopo ad Arcetri, presso Firenze.

Le opere di Galileo si leggono nell'Edizione Nazionale curata da A. Favaro (Barbèra, Firenze 1890-1909, 20 voll., più volte ristampata), ma esistono anche altre edizioni complessive (*Opere*, a cura di F. Flora, Ricciardi, Milano-Napoli 1953; *Opere*, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 1964, 2 voll.), o di singoli scritti: il *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970; un'altra edizione del *Dialogo*, che riproduce il testo dell'Edizione Nazionale e che comprende anche una prefazione di A. Crescini e una introduzione di F. Enriques, è stata pubblicata dall'Editrice Studio Tesi (Pordenone

1988); i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di A. Carugo e L. Geymonat, Boringhieri, Torino 1958; a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990; *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1965; *Sidereus Nuncius*, a cura di P.A. Giustini, La Goliardica, Roma 1978. Einaudi ha anche pubblicato, in volumetti separati, alcuni testi dell'edizione Ricciardi delle *Opere*.

Su Galileo: L. Geymonat, *Galileo Galilei* [1957], Einaudi, Torino 1983¹⁰; G. De Santillana, *Processo a Galileo*, tr. it., Mondadori, Milano 1960; G. Morpurgo-Tagliabue, *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963; A. Pasquinelli, *Lecture galileiane*, Il Mulino, Bologna 1968; A. Koyré, *Studi galileiani*, tr. it., Einaudi, Torino 1976; AA.VV., *Galileo*, a cura di A. Carugo, Isedi, Milano 1977; P. Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983; S. Drake, *Galileo. Una biografia scientifica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1988; W.R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della rivoluzione scientifica*, tr. it., Armando, Roma 1989, pp. 79-201; A. Battistini, *Introduzione a Galilei*, Laterza, Roma-Bari 1989.

2. Leonardo da Vinci fu una delle personalità più geniali del Rinascimento: scienziato, artista, filosofo, non diede mai forma sistematica ai suoi scritti, lasciando una massa enorme di appunti, che cominciarono ad essere pubblicati solo a partire dalla fine del secolo scorso.

Un'antologia di testi leonardeschi è quella curata per le scuole da C. Ciapetti, *Pensieri filosofici e scientifici*, Signorelli, Roma 1970.

Inoltre: *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano 1974; *L'uomo e la natura*, Feltrinelli, Milano 1982.

Su Leonardo: C. Luperini, *La mente di Leonardo*, Sansoni, Firenze 1953; E. Garin, *La cultura fiorentina nell'età di Leonardo e Universalità di Leonardo*, in Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 57-107; B. Gille, *Leonardo e gli ingegneri del Rinascimento*, Feltrinelli, Milano 1972; AA.VV., *Leonardo da Vinci*, Giunti-Barbera, Firenze 1974; E. Solmi, *Scritti vinciani*, La Nuova Italia, Firenze 1976; AA.VV., *Leonardo e l'età della ragione*, a cura di E. Bellone e P. Rossi, Edizioni di "Scientia", Milano 1982; L.M. Baktin, *Leonardo da Vinci*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1988.

3. Francesco Bacone nacque a Londra il 22 gennaio del 1561 e morì, ancora a Londra, il 9 aprile del 1626. Figlio del Lord Cancelliere di Elisabetta I, Bacone venne presto avviato alla carriera diplomatica e partecipò attivamente alla vita politica del suo tempo, della quale percorse le tappe più importanti, giungendo, nel 1618, alla carica di Lord Cancelliere ed entrando a far parte del consiglio privato del re d'Inghilterra. Accusato di corruzione, Bacone confessò la sua colpa, scontò un breve periodo di detenzione, e si ritirò a vita privata, interessandosi solo più ai suoi studi filosofico-scientifici.

Opere di Bacone in traduzione italiana: *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, 2 voll.; *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975; *Scritti politici, giuridici, storici*, a cura di E. De Mas, Utet, Torino 1971, 2 voll. Enrico De Mas ha curato anche due antologie scolastiche degli scritti baconiani: *Novum Organum*, La Scuola, Brescia 1964, e *Empirismo e rinnovamento del sapere umano*, Le Monnier, Firenze 1981.

Su Bacone: B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale* [1952], tr. it., Einaudi, Torino 1980; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* [1957], Einaudi, Torino 1974; E. De Mas, *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1964; Id., *Francis Bacon*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

4. Sulla rivoluzione copernicana e, più in generale, sulla rivoluzione scientifica del XVII secolo:

T.S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. Gastronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale* [1957], tr. it., Einaudi, Torino 1972; A. Koyré, *La rivoluzione astronomica. Copernico, Keplero, Borelli*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1966; Id., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1970; A.C. Crombie, *Da Sant'Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1970; A. Rupert Hall, *Da Galileo a Newton, 1630-1720*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1973; Id., *La Rivoluzione Scientifica, 1500-1800. La formazione dell'atteggiamento scientifico moderno*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1976; P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1973; P. Campogalliani, *Prima di Einstein. Quietè, moto, relatività*, La Scuola, Brescia 1983; W.R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della rivoluzione scientifica*, a cura di M. Pera, tr. it., Armando, Roma 1989.

5. Niccolò Machiavelli fu uno dei massimi pensatori politici del Rinascimento. Nella sua opera fondamentale, *Il Principe* (1513), Machiavelli delineò i caratteri della figura del capo di Stato con crudo realismo, dando in qualche modo inizio alla scienza politica come disciplina autonoma.

Delle *Opere complete* di Niccolò Machiavelli esiste un'edizione in 8 voll., a cura di S. Bertelli e F. Gaeta, con introduzione generale di G. Procacci (Feltrinelli, Milano 1960-65).

Su Machiavelli: G. Sasso, *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1958; Id., *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967; F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964; F. Gilbert, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1967; Id., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografico a Firenze nel Cinquecento*, tr. it., Einaudi, Torino 1970; U. Spirito, *Machiavelli e Guicciardini*, Sansoni, Firenze 1968; R. Brusagli, *Niccolò Machiavelli*, La Nuova

Italia, Firenze 1975; I. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1980.

6. L'inglese **Thomas Hobbes** fu uno dei più importanti pensatori del Seicento. Nacque il 5 aprile 1588: egli stesso racconterà di essere stato partorito prematuramente, a causa del terrore in cui sua madre era stata gettata alla notizia dell'arrivo della Invincibile Armada di Filippo II, e di essere perciò figlio della paura. Fu attivo nelle travagliate vicende politiche dell'Inghilterra del suo tempo: nel 1642, come è noto, in Inghilterra scoppiò una guerra civile contro la monarchia di Carlo I Stuart; giustiziato Carlo I, alla monarchia degli Stuart si sostituì la dittatura di Oliver Cromwell, che assunse nel 1653 il titolo di Lord Protettore; alla morte di costui, nel 1658, gli Stuart restaurarono la monarchia, e al trono inglese salì Carlo II. Proprio in Cromwell Hobbes credette di poter vedere l'incarnazione della figura di sovrano assoluto delineata nelle sue opere politiche. I suoi scritti sono numerosi; ricordiamo solo le *Obiezioni alle Meditazioni metafisiche* di Cartesio (1641), il *De Cive* (1642), il *Leviatano* (1651), il *De Corpore* (1655), il *De Homine* (1658).

Traduzioni italiane: *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976; a cura di A. Pacchi e A. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1989; *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972; *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979; *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968; *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979; *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959.

Su Hobbes: A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1986; T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Il Saggiatore, Milano 1982, A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1983; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

IV

La ricostruzione dell'*epistème*

1. *Opposizione di certezza e verità*

a) *Il superamento dell'identità di certezza e verità.* – Il *realismo* della filosofia antica è, insieme, una forma di *idealismo*. Per l'*idealismo*, infatti (cioè per la filosofia che tra la fine del XVIII secolo e i primi decenni del XIX ha i suoi più grandi maestri in J.G. Fichte, F.W. Schelling e G.F. Hegel) la realtà coincide col pensato, cioè col contenuto del pensiero, la realtà è *idea*; e per il *realismo* la realtà, il mondo vero esistente in sé stesso è appunto ciò di cui si è certi quando non si erra, ossia è, appunto, ciò che il pensiero pensa quando l'uomo è libero dall'errore e quindi, soprattutto, quando l'uomo pensa in modo epistemico-filosofico. Per il *realismo*, ciò che il pensiero pensa quando rimane fedele alla sua natura di pensiero e non si lascia fuorviare dall'errore è l'essere in sé stesso, non un'immagine alterata dell'essere; e per l'*idealismo* l'essenza dell'essere si manifesta nel pensiero: l'in sé dell'essere è appunto ciò che il pensiero coglie dell'essere.

Ma questa estrema vicinanza del *realismo* antico all'*idealismo* è insieme estrema lontananza, giacché il *realismo* non riesce a giungere alla coscienza della necessità di *opporre* la “certezza” alla “verità” (cfr. cap. I, § 4), una volta che esse siano intese così come appunto il *realismo* le intende, una volta cioè che la verità, ossia il mondo reale sia inteso come esistente indipendentemente ed esternamente al pensiero che lo pensa. Un celebre passo di Agostino esprime questa fondamentale convinzione del *realismo* filosofico: «Non è il pensare che crea la verità, esso solo la scopre: la verità esiste quindi in sé anche prima che sia scoperta».

È la filosofia moderna, da Cartesio (1596-1650; cfr. Nbb 1) a Kant (cfr. capp. XV-XIX), a rendersi conto che se la realtà vera esiste in sé, indipendentemente dal pensiero che la scopre, allora è necessario *mettere in questione* il principio che la certezza, di per sé stessa (considerata quanto alla sua natura e non in quanto travolta dall'errore), abbia come contenuto la verità. Il “*realismo*” – che dalla filosofia greca si prolunga fino a Cartesio – è affermazione dell'identità di certezza e verità; la filosofia moderna, fino a Kant, è *affermazione dell'opposizione di certezza e verità*. Tale opposizione significa che, proprio perché la verità è indipendente dalla certezza (cioè dal

pensiero), certezza e verità sono due dimensioni originariamente separate, opposte, appunto; a proposito delle quali si tratta di stabilire come esse vengano a unirsi.

Nella filosofia moderna, l'opposizione di certezza e verità è dapprima intesa come *opposizione problematica* (filosofia "precritica", cioè prekantiana) e poi come *opposizione definitiva* (filosofia "critica"). Ciò significa che mentre la filosofia precritica parte dal problema se e come la certezza e la verità possano unirsi, e crede di poter risolvere *positivamente* questo problema, la filosofia critica kantiana si rende conto invece che quel problema non può essere risolto e che quindi l'opposizione, la separazione di certezza e verità rimane qualcosa di *definitivo*.

Si tratta ora di cogliere la *forza concettuale* della presa di posizione da parte della filosofia moderna rispetto al realismo tradizionale: data la concezione realistica, la filosofia moderna ne è il *necessario superamento*. Non ci troviamo cioè semplicemente di fronte a un diverso modo di pensare, che si limiti ad aggiungersi a quello precedente, bensì siamo di fronte a un passaggio storico che ha insieme il valore di un superamento necessario del carattere contraddittorio del realismo tradizionale.

La filosofia moderna è una *critica* del realismo tradizionale. Quindi, anche del "nostro comune modo di pensare". La filosofia è sempre stata una critica e quindi una negazione del senso comune o del cosiddetto "buon senso", anche quando si presenta come una conferma di esso. La critica al realismo tradizionale è un esempio particolarmente importante di questo atteggiamento critico della filosofia rispetto all'insieme delle nostre convinzioni, pregiudizi, fedi, abitudini sociali, ecc. Nel pensiero di Renato Cartesio si ripresenta potentemente l'originario atteggiamento filosofico dell'*épistème*. Radicalmente diverso da ogni altro atteggiamento conoscitivo dell'uomo, dove, anche nella conoscenza scientifica, si incomincia con l'ammettere certi presupposti che, indiscussi, restano al fondo di tutti i procedimenti della ricerca.

Oggi la scienza (soprattutto la matematica e la fisica) sa di non enunciare verità incontrovertibili; sa di procedere da *ipotesi* – anche se per molto tempo, a partire da Galilei, esse sono state trattate come verità assolute. Si tratta allora di sapere – appunto questa esigenza si fa potentemente sentire in Cartesio – se tutto il sapere umano abbia carattere ipotetico, o se invece non esista una dimensione in cui il sapere si pone come incontrovertibile, innegabile, insostituibile.

La filosofia è appunto il luogo dove viene tenuta aperta la dimensione dell'incontrovertibile e appunto per questo la filosofia si presenta come una critica di quell'insieme di fondamentali e sofferte persuasioni e modi di vita in cui noi pur consistiamo. E quindi il far

filosofia si è presentato come una trasformazione dell'uomo (Agostino dice appunto che «la verità ci rinnova»), ossia di colui che si è proposto come il trasformatore del mondo in cui egli vive. L'atteggiamento filosofico si è posto alla radice dell'attività con la quale l'uomo trasforma il mondo. La "volontà di verità", in cui la filosofia consiste, è insieme volontà di potenza. Se la "cultura" trasforma il mondo (e "cultura" significa non solo gli atteggiamenti conoscitivi riflessi, ma anche tutte le persuasioni che guidano la vita dell'uomo) la critica rivolta dalla filosofia alla cultura è la radice ultima dell'attività dell'uomo nel mondo. Esiste certamente una *critica interna* che la cultura rivolge a sé stessa – esiste cioè il suo interno rettificarsi – ma da ultimo è decisivo quell'atteggiamento critico radicale della cultura che è appunto costituito dalla *filosofia* e che diventa del tutto esplicito nelle grandi svolte del pensiero filosofico.

Ebbene, una componente fondamentale della cultura occidentale è la concezione realistica. In che cosa consiste dunque la *forza* superatrice di questa concezione da parte della filosofia moderna? E, innanzitutto, in che consiste la critica al realismo, operata dalla filosofia moderna?

b) La soggettività del mondo. – La filosofia moderna si rende conto – e il suo tratto più specifico consiste appunto in questa consapevolezza – del carattere *soggettivo*, o *mentale* del mondo che ci sta davanti e in cui viviamo. La grandezza di Cartesio sta appunto nell'aver portato alla luce la soggettività del mondo che ci appare. All'interno della prospettiva realistica del senso comune e della filosofia tradizionale, noi siamo invece persuasi della indipendenza e indifferenza del mondo rispetto a noi: siamo un minuscolo "granello di sabbia" nell'immensità di questo universo che ci trascende da ogni parte e che non ha bisogno di noi per esistere: l'essenziale è l'infinita realtà dell'universo; noi e la nostra coscienza siamo qualcosa di accidentale.

Eppure, questa immensità di cose, in cui ci troviamo sperduti e inessenziali, questo gran mare di enti ed eventi, questa infinità di tempi e di spazi è *ciò che noi pensiamo*, è il *contenuto del nostro atto pensante*. Non è, questa, una banalità, sulla quale non vai la pena di soffermarsi? Tuttavia è proprio questa apparente banalità a operare, nella filosofia moderna, il superamento del realismo tradizionale e del nostro stesso comune modo di pensare.

Consideriamo, dunque, questa infinità di tempi e spazi, che diciamo a noi indifferenti e da noi indipendenti. Ebbene, la stiamo *considerando*! Essa è cioè un considerato, un pensato e quindi una nostra rappresentazione. Le lontananze dell'universo in cui l'uomo si perde e naufraga ci diventano così vicinissime, ci appartengono. Cartesio definisce così il pensiero: *Ea omnia, quatenus in nobis sunt et in nobis fiunt et in nobis eorum conscientia est* (pensiero è «tutte quelle cose

che e in quanto sono in noi e in noi accadono e delle quali in noi c'è coscienza»). Il nostro pensare è le cose tutte, in quanto pensate, cioè nel loro esser pensate.

Nella prospettiva realistica, gli enti della natura e, una volta prodotti, anche i manufatti dell'uomo, esistono anche senza il pensiero: sono cose extrasoggettive. La filosofia moderna mostra invece che non solo i nostri stati interni, psichici, ma anche gli oggetti esterni, la terra, gli alberi, il cielo, gli astri e tutti gli enti della natura sono dei *pensati*. Se non fossero tali, nemmeno potremmo parlarne. Sono tutti rappresentazioni nostre e dunque, come tali, esistono solo in quanto esiste il pensare, giacché, come si è richiamato, il pensiero è tutto ciò di cui abbiamo coscienza.

Da ciò deriva che l'intero mondo che ci sta dinanzi e in cui viviamo, non può essere la realtà vera e propria, ossia la realtà che esiste esternamente e indipendentemente dal nostro pensiero. Questo mondo, che ci sta dinanzi, è appunto il nostro pensiero, *al di là del quale* resta la realtà vera e propria. Che dunque – si può dire anche in quest'altro modo – non è ciò che noi immediatamente percepiamo, giacché ciò che percepiamo immediatamente sono appunto le nostre rappresentazioni.

Ciò vuol dire che la *verità* sta al di là di ciò di cui siamo immediatamente certi; è al di fuori di noi; e che noi siamo immediatamente certi di qualcosa (= le nostre rappresentazioni = tutte le cose del mondo, in quanto sono in noi = *ea omnia, quatenus in nobis sunt*) che non è la verità. Vicinissimo e anzi *interno a noi* questo mondo immenso in cui ci sembra di perderci, e tuttavia la verità, la realtà vera si ritrae in una lontananza che il pensiero antico non aveva sospettato. Mentre nel realismo la verità è il contenuto immediato della certezza (= identità di certezza e verità), la filosofia moderna si rende dunque conto che il contenuto immediato della certezza non può essere la verità. Questo, il significato *iniziale* di ciò che abbiamo chiamato “opposizione di certezza e verità”.

La consapevolezza che il mondo che sperimentiamo, ossia il contenuto immediato del pensiero (considerato sempre, il pensiero, nella sua natura non alterata dalla presenza dell'errore); non è la realtà in sé stessa, ma è le nostre rappresentazioni, o le nostre immagini di essa, tale consapevolezza è insieme la consapevolezza che la realtà in sé stessa non è il contenuto immediato del pensiero. Nella filosofia moderna questa articolazione è presente anche in forma rovesciata: la consapevolezza che la realtà in sé stessa è esterna e indipendente dal pensiero è insieme la consapevolezza che il contenuto immediato del pensiero non può essere la realtà in sé stessa, ma è le rappresentazioni che noi abbiamo di essa. La possibilità di questo rovesciamento di forma dice che nella filosofia moderna la consapevolezza che il contenuto del pensiero non è la realtà in sé, ma

rappresentazione della realtà, e la consapevolezza che la realtà esiste esternamente e indipendentemente dal nostro pensiero esprimono lo stesso concetto. Questo, come si è già detto, è il significato iniziale dell'“opposizione di certezza e verità”.

c) *Il problema della filosofia moderna.* – Ma già in Cartesio il significato dell'opposizione di certezza e verità si determina ulteriormente.

Poiché ciò che conosciamo immediatamente sono le nostre rappresentazioni, si presenta un problema che non poteva ancora essere sollevato nell'ambito della concezione realistica del rapporto tra pensiero e realtà. *Infatti, se ciò che conosciamo immediatamente sono le nostre rappresentazioni, non possiamo allora essere immediatamente sicuri che esse rappresentino la realtà vera e propria:* non possiamo essere sicuri che la realtà esterna e indipendente dalla nostra mente sia così come noi ce la rappresentiamo. Questa sicurezza sussiste sino a che la realtà vera e propria è intesa come il contenuto immediato del pensiero; ma una volta che ci si rende conto che tale contenuto è un pensato – cioè non è la realtà vera e propria, quale si costituisce indipendentemente dal pensiero –, allora chi ci assicura che le nostre rappresentazioni corrispondano alla realtà esterna?

Questa domanda – cioè questo problema – si farà, nel corso della filosofia moderna, sempre più stringente ed esigente, sino a che, nell'atteggiamento *critico* del pensiero kantiano, troverà, insieme alla sua più rigorosa formulazione, anche la sua soluzione più rigorosa.

La filosofia moderna è la *problematizzazione* della coincidenza tra le nostre rappresentazioni e la realtà esterna. Ma tale problematizzazione è essenzialmente diversa dallo scetticismo. Lo scetticismo nega che il contenuto della certezza possa mai essere verità. E questa negazione è il risultato oltre il quale lo scetticismo non intende procedere.

Quando invece, a partire da Cartesio, per la filosofia moderna è un *problema* se il contenuto della certezza sia la verità, la filosofia moderna nega sì che si possa porre *immediatamente* come verità il contenuto della certezza, ma non nega (fino a Kant escluso) che si possa giungere a *dimostrare* che la certezza (il pensiero) abbia appunto come contenuto la verità. Non esclude cioè che si possa affermare *mediatamente* ciò che non è immediatamente affermabile.

E infatti la negazione scettica della verità non intende approdare ad alcuna verità; mentre in Cartesio, come vedremo, la verità originaria si costituisce proprio nell'atto in cui ci si rende conto che non si può affermare immediatamente che il contenuto della certezza sia la verità.

Cartesio, dice Hegel, è il padre della filosofia moderna. In lui,

infatti, l'opposizione di certezza e verità emerge per la prima volta nel modo più chiaro. Il primo passo della filosofia, per Cartesio, è il *dubbio*. Che non solo investe ogni conoscenza, ogni fede, ogni ragionamento, ma anche tutto ciò che è attestato dai sensi. Si tratta di comprendere come il “dubbio” cartesiano sia la stessa problematizzazione dell'identità di certezza e verità.

Il mettere tutto in questione, il dubitare di tutto ciò che si lascia mettere in questione e investire dal dubbio, esprime un fattore essenziale dell'atteggiamento filosofico. Da questo punto di vista, rammaricarsi che Cartesio non abbia voluto servirsi dei tesori della sapienza filosofica tradizionale che erano a sua disposizione, significa non comprendere il carattere essenziale del far filosofia. La quale non può mai affidarsi o rinviare a quello che hanno pensato gli altri – anche se gli altri sono i grandi geni del passato –, ma esige che si ricominci sempre tutto da capo: anche quando, ricominciando, si deve pensare qualcosa che poi troviamo essere quello stesso che era stato già pensato.

D'altra parte, Cartesio ricomincia tutto da capo – si propone cioè di ricostruire dall'origine l'albero della “scienza” (cioè dell'*epistème*) –, in quel modo tipico che è dato dalla problematizzazione del rapporto tra verità e certezza. Si deve dubitar di tutto. Cartesio afferma che *lui* ha dubitato di tutto; presenta cioè il dubbio come un atto del suo “io”. Ma è chiaro che egli propone *a tutti* l'atteggiamento dubitante, cioè non lo considera come un'operazione che riguardi lui solo e non anche tutte le altre menti ragionanti che dicono “io”.

Ebbene, dubitar di tutto vuol dire, per Cartesio, dubitare appunto che le nostre rappresentazioni, per quanto evidenti possano sembrare, rappresentino le cose reali e proprio così come esse sono. L'ipotesi cartesiana che esista un “genio maligno” e onnipotente che pone ogni sua industria nell'ingannarci esprime nel modo più icastico la problematicità delle nostre rappresentazioni: chi ci assicura che la realtà non sia costitutivamente ostile all'uomo: nel senso che si sottragga radicalmente al tentativo umano di conoscerla e vivere in essa, al punto che anche quanto ci pare più evidente abbia un'esistenza soltanto all'interno della nostra coscienza? Chi ci assicura, ad esempio, che perfino le verità matematiche – le quali sembrano privilegiate rispetto a tutte le altre nostre conoscenze – non siano qualcosa di puramente mentale, soggettivo, che non trova alcuna corrispondenza nella realtà esterna?

2. *Il cogito*

Noi stiamo dubitando di tutto: dell'esistenza della terra e del cielo, del nostro stesso corpo, delle conoscenze ritenute più evidenti, come

quelle matematiche. Per Cartesio questo vuol dire: non siamo sicuri che le nostre rappresentazioni corrispondano alla realtà esterna; dubitiamo che esse siano soltanto un sogno.

Ma questo tutto, di cui dubitiamo, deve pur essere noto, affinché se ne possa dubitare: se non fosse noto, non potremmo nemmeno dubitarne.

«Dubito dell'esistenza del sole.» Ciò vuol dire: «Dubito che a questa mia rappresentazione, in cui appunto consiste il sole, corrisponda nella realtà esterna un ente che abbia le stesse proprietà del sole». Ma per poter così dubitare è necessario che il sole, della cui esistenza io dubito, *sia noto* (sia cioè presente, conosciuto, saputo): se non avessi alcuna notizia del sole, come potrei dire che dubito della sua esistenza?

Per poter dubitare di tutto, è allora necessario che la totalità delle mie rappresentazioni sia indubitabilmente nota, ossia è necessario che questa totalità esista. Se non esistesse, se fosse un niente, come potrei dubitarne?

Confrontiamo ora le due affermazioni seguenti che, in base a quanto si è detto, devono essere tenute *entrambe* ferme:

1.«*Dubito* che il sole esista», (e dunque)

2.«Il sole *esiste* indubitabilmente».

(Il sole esiste indubitabilmente, appunto perché è una rappresentazione appartenente a quella totalità delle mie rappresentazioni, l'esistenza della quale deve essere riconosciuta come indubitabile, proprio perché se ne possa dubitare.)

In entrambe le proposizioni compare il verbo “esistere”. *Ma con un significato essenzialmente diverso.* Nella proposizione 1., “esistere” significa: “esistere al di fuori della mente, nella realtà esterna”; nella proposizione 2., “esistere” significa “esistere come contenuto della mente”.

Ciò che possiede il primo tipo di esistenza è chiamato da Cartesio “essere formale”; ciò che possiede il secondo tipo di esistenza è chiamato “essere oggettivo”. Quest'ultima parola significa che l’“oggettivo” è l'*objectum mentis*, l'oggetto della mente, il contenuto della mente. Il termine “oggettivo” indica dunque precisamente ciò che nel linguaggio comune noi chiamiamo il “soggettivo”, il mentale.

L'espressione “essere formale” o “realtà formale” indica invece l'essere (la realtà) che è *formalmente* tale, e cioè l'essere, considerato non come oggetto della mente o in relazione ad altro, ma come essere. L’“essere formale” è l'essere in sé stesso; l’“essere oggettivo” è il pensiero stesso: *ea omnia, quatenus in nobis sunt*. Il rapporto tra “essere

oggettivo” e “essere formale” è lo stesso rapporto tra certezza e verità, tra pensiero e realtà.

Proprio per la differenza che il significato del termine “esistere” possiede nelle due proposizioni sopra formulate, dal punto di vista cartesiano si deve dunque dire che *quello stesso* (ad esempio il sole) *di cui si dubita* è l’indubitabile. *Se ne dubita*, perché non si sa se a esso competa *un’esistenza nella realtà esterna* e indipendente dalla nostra mente; è *indubitabile* perché, proprio per poterne dubitare, a esso deve competere *un’esistenza all’interno della nostra mente*: si dubita che esso sia “essere formale”, o che nell’essere formale a esso corrisponda qualcosa; è indubitabile come “essere oggettivo”.

L’indubitabilità dell’“essere oggettivo” è espressa da Cartesio con questa celebre formula: *Cogito, ergo sum*: «Penso, dunque sono». Il *sum* che compare in tale formula esprime appunto l’indubitabilità dell’esistenza dell’“essere oggettivo”.

Cogito, ossia dubito di tutto; e ciò vuol dire che questo tutto è (come contenuto del pensare, cioè come “essere oggettivo”). Se Cartesio dice *sum*, in prima persona, è perché il tutto, che è, è appunto l’insieme delle *mie* rappresentazioni, e, a questo punto del discorso, si deve dire, per Cartesio, che *io* sono appunto l’insieme delle mie rappresentazioni. Sì che, dicendo che questo insieme è, si dice appunto che *io sono* (*sum*).

Proprio perché posso ingannarmi anche a proposito di ciò che ritengo più evidente, è una verità assolutamente indubitabile che io esisto, cioè che la mia coscienza ingannata esiste. Questa verità è il fondamento di tutto il sapere. Se altre verità esistono, è da essa che devono procedere. Essa è il punto di Archimede col quale è possibile sollevare il mondo della vera conoscenza.

Il pensiero, cioè la “certezza”, appare indubitabile proprio nell’atto in cui si dubita della “verità” del suo contenuto, cioè si dubita che la realtà in sé stessa corrisponda a tale contenuto. Il pensiero – o, che è lo stesso, il contenuto del pensiero (= l’“essere oggettivo” = l’insieme delle mie rappresentazioni = il *cogitatum*, ossia il “pensato”) – è dubitabile, in quanto vien posto in relazione alla realtà in sé stessa, cioè all’“essere formale”, e ci si domanda che cosa corrisponda a esso in realtà. Ma se non è considerato in relazione alla realtà in sé (ossia alla realtà esterna), allora il pensiero non solo è indubitabile, ma è anche qualcosa di reale in sé stesso: è *l’essere* che è originariamente affermato.

In altri termini, se la realtà in sé stessa è ciò che sta al di là del pensiero, d’altra parte il pensiero è anch’esso, come tale, una realtà in sé stessa: è la realtà in sé del pensiero. Ciò vuol dire che, *considerato in sé stesso*, il pensiero è la *certezza* e insieme è la *verità*: non la verità della realtà che sta al di là della certezza, ma la verità che compete

alla certezza in quanto anche la certezza è una realtà e non è un niente. L'indubitabilità dell'esistenza del pensiero significa che, proprio perché è in dubbio la corrispondenza tra la certezza e la verità, c'è un punto – Cartesio lo chiama “punto di Archimede” – in cui certezza e verità, pensiero e realtà in sé, coincidono.

La verità che sta al fondamento della ricostruzione del sapere è questo punto, in cui certezza e verità si identificano. Ma ciò significa che la verità originaria che sta al fondamento del sapere non è qualcosa di *trovato* dal pensiero, ma qualcosa che si impone al pensiero solo nell'atto in cui il pensiero pensa, cioè solo nell'atto in cui il pensiero si produce. In questo senso, la verità originaria è *prodotta* dal pensiero.

Se, in Cartesio, il dubbio esprime l'opposizione di certezza e verità, il superamento del dubbio, la coscienza dell'indubitabilità del pensiero consiste dunque nel mostrare che, proprio perché la certezza è opposta alla verità (proprio perché si dubita) c'è un punto – l'esistenza del pensiero – in cui la certezza è identica alla verità. All'inizio della ricostruzione dell'intero sapere si tratta soltanto di un punto; ma per Cartesio è un punto archimedeo, che è in grado di mostrare che ogni nostra certezza *autentica* corrisponde alla verità, cioè le è identica. Cartesio mostra, che l'autenticità della certezza è il suo essere un'idea “chiara e distinta” (cfr. cap. V, § 2).

3. *Il cogito cartesiano e Agostino*

Nella filosofia di Agostino (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 3) è presente una grande anticipazione di questo fondamentale tema cartesiano del rapporto tra il dubbio e l'indubitabile. Singolari le coincidenze, ma molto netta la differenza di prospettiva.

Anche Agostino si pone in relazione allo scetticismo del suo tempo (che è quello della tarda Accademia) e mostra come dal dubbio scaturisca inevitabilmente l'indubitabile vero: chi dubita della verità non può dubitare di esistere. «È certo che anche colui che si inganna vive», cioè esiste. «Scienza interiore [*intima scientia*] è quella con la quale sappiamo di vivere» e di esistere. E tale “scienza” (*scientia*, ossia *epistème*) sussiste anche se si sta sognando e anche se si è pazzi.

Ma per Agostino la verità indubitabile che è contenuto di questa *intima scientia* continua a esistere «anche se svanissero quelli che ragionano», perché «non è il pensiero a creare la verità, esso solo la scopre»: la verità che emerge nel dubbio e dal dubbio non esiste, come invece in Cartesio, unicamente nell'atto in cui il pensiero produce sé stesso, ma esiste in sé, indipendentemente dal pensiero che la scopre. Anche la verità indubitabile che emerge dal dubbio è, per Agostino, *trovata*. Lo sfondo della filosofia agostiniana è cioè realistico: non c'è

ancora la consapevolezza che il contenuto immediato del pensiero non è la realtà in sé stessa, ma la sua rappresentazione, e quindi in Agostino l'indubitabilità del pensiero non è l'unico punto in cui l'identità di certezza e verità emerge in mezzo all'oceano della loro opposizione: l'unico punto che sta al fondamento della scienza.

La conferma di questa situazione si trova in uno dei passi più famosi dove Agostino mostra l'indubitabilità del pensiero (*De Trinitate*, 15,12). Subito dopo l'indicazione di tale indubitabilità – l'*intima scientia* –, egli aggiunge che è lungi da lui (*absit a nobis*) «il dubitare della verità delle cose che si ottengono per mezzo dei sensi del corpo» e «per testimonianza degli altri», perché è per mezzo dei sensi corporei che conosciamo l'esistenza del cielo e della terra ed è per mezzo della testimonianza altrui che ci è nota l'esistenza di luoghi ed eventi che altrimenti ci sarebbero sempre rimasti ignoti, e veniamo a sapere dove e da chi siamo nati. Negare che tali conoscenze appartengano alla *scientia* è per Agostino il «colmo dell'assurdità» (*absurdissimum*).

Del tutto diversa la situazione in Cartesio, dove la negazione della dubitabilità del pensiero *lascia ancora nel dubbio* tutte quelle certezze comuni, la negazione della cui verità non è affatto, come invece sembrava ad Agostino, il “colmo dell'assurdo”. Qui, l'indubitabilità della mia coscienza emerge in mezzo a un oceano tempestoso, dove il dubbio mi fa ritenere che è possibile che non esista né cielo né terra, né spirito né corpo, che io non abbia senso alcuno, che tutto sia finzione della mia coscienza, anzi che non solo non esista un Dio benevolo e provvidente, ma che una Volontà Onnipotente mi sia ostile e mi tenga legato all'inganno più profondo. Il pensiero che, in Cartesio, pensa l'indubitabilità della propria esistenza sa di essere solo in mezzo a questo oceano tempestoso. La filosofia di Cartesio, e in genere la filosofia prekantiana, crederà tuttavia di poter mostrare che l'oceano può esser reso tranquillo e trasparente.

4. La filosofia moderna: innovazione radicale e continuità dell'atteggiamento epistemico

Tra gli ultimi decenni del secolo XVI e i primi del XVII accade dunque qualcosa di straordinario nella cultura occidentale. Nel giro di pochi anni, la bimillenaria e gigantesca tradizione filosofica dell'Occidente vien messa radicalmente in questione da due diversissimi punti di vista: quello della scienza moderna e quello della filosofia cartesiana.

Non solo, ma se la scienza moderna si libera con sorprendente spregiudicatezza dai vincoli della tradizione filosofica, la radicalità della critica cartesiana è estremamente più profonda della stessa critica che la scienza moderna rivolge a quella tradizione. Anche perché la filosofia di Cartesio non si limita a mettere in questione la

filosofia tradizionale, ma anche la scienza moderna appena nata (e alla quale lo stesso Cartesio stava dando importanti contributi) e persino le scienze matematiche (nelle quali il lavoro di Cartesio ha un'importanza suprema).

Non si comprende quindi il senso della nascita della filosofia moderna; ci si ferma cioè alla facciata della casa, quando si continua a ripetere che nell'età moderna la filosofia, presa da ammirazione o da invidia per i successi della nuova scienza, ne abbia voluto adottare il metodo. Cartesio intende così poco lasciare che la nuova scienza condizioni il pensiero filosofico che anzi mette in questione perfino la verità della conoscenza matematica, cioè dello strumento che per Galilei ha la capacità di cogliere la struttura della realtà naturale esterna e indipendente dalla nostra mente.

Il “dubbio” cartesiano ha un'intensità e un'estensione assolute: si rivolge a *tutto* e quindi anche alla matematica. Anche i rapporti matematici sono dei contenuti di pensiero, cioè rappresentazioni, idee. E che sicurezza possediamo che queste nostre rappresentazioni corrispondano alla realtà come essa è in sé stessa? Si può dire che $2 + 3 = 5$ è qualcosa di vero, sia che lo pensiamo da svegli, sia che lo sogniamo. Ma come si può escludere – e qui la radicalità del pensiero cartesiano mostra una delle sue pareti più vertiginose – che ciò che viene usualmente chiamato “Dio Onnipotente” non volga la sua onnipotenza a ingannarci anche in ciò che ci sembra più indiscutibile?

Naturalmente, Cartesio non afferma che questo Dio negativo esiste, ma, nel suo ricominciare tutto da capo, la filosofia non può escludere l'ipotesi dell'esistenza di un tal “Dio” e tale ipotesi è sufficiente a togliere ogni illusione sulla verità della matematica e a maggior ragione della matematica applicata alla natura corporea. Galilei riteneva che nella conoscenza matematica il sapere umano è così indiscutibile e “necessario” da essere qualitativamente uguale al sapere che Dio possiede delle verità matematiche. Cartesio rileva che “Dio” potrebbe essere quella volontà onnipotente che ci inganna facendoci credere che siano verità necessarie e indubitabili quelle che invece sono soltanto illusioni.

Anche Bacone aveva rivolto, alcuni anni prima di Cartesio, una critica poderosa alla tradizione filosofica, specialmente aristotelica, e aveva enumerato i principali pregiudizi – egli li chiama *idóla*, “idoli” – che ostacolano il cammino della scienza: gli *idóla* connaturati alla specie umana, al singolo individuo, ai rapporti sociali, al linguaggio, o, appunto, derivanti dalla tradizione filosofica del passato. Ma Bacone qualificava *senz'altro* come “idoli”, cioè *come “errori”*, una gran parte delle conoscenze che sono comunemente ritenute indiscutibili (cfr. cap. III, § 7, a).

Il “dubbio” cartesiano, invece, ha una intensità radicalmente più

profonda, perché non afferma che il dubitabile sia un “errore”. Per sapere che qualcosa è errore, è necessario conoscere la verità, rispetto a cui l’errore è tale. Ma ricominciando tutto da capo, la filosofia non dispone di un insieme di verità, relativamente al quale certe convinzioni debbano essere poste come errore. Dubitare di tutto significa non avere a disposizione alcuna verità e quindi essere nella impossibilità di qualificare come errore ciò di cui si dubita. Quando, nell’esercizio del dubbio, Cartesio osserva che i sensi qualche volta ci ingannano, non intende stabilire categoricamente l’esistenza di un errore, ma solo indicare una circostanza che spinge a dubitare anche dei nostri sensi.

È come se dicesse: *ci sembra* (ma non è detto che sia veramente così) che a volte i nostri sensi ci ingannino, e anche per questo motivo se ne deve dubitare. Ma il dubbio non ha bisogno, per aprirsi nella sua portata universale, che si sappia veramente che a volte i sensi ci ingannano. Il dubbio investe tutto, anche se noi riteniamo che i sensi non ci ingannino mai. Cartesio cioè, a differenza di Bacone, scende alla radice del dubbio: la filosofia non può ereditare dall’esterno alcuna verità; deve sempre ricominciare da capo e quindi deve incominciare col dubbio, che non si rivolge soltanto a questa o a quella dimensione della realtà, ma alla totalità del reale.

Il dubbio cartesiano si rivolge quindi anche allo stesso scetticismo, inteso come negazione perentoria dell’esistenza della verità. Cartesio rileva cioè esplicitamente che non si può essere sicuri nemmeno della convinzione scettica che non esista alcuna verità. Allo scetticismo, come negazione perentoria dell’esistenza di ogni verità, la filosofia, sin dal tempo di Socrate, ha sempre obiettato che esso è negazione di sé medesimo, perché, se non esiste nulla di vero, si dovrà però ammettere la verità di questa affermazione: che, appunto, non esiste nulla di vero. Ma se questa “verità”, che lo scetticismo è costretto ad accettare, fa sì che esso smentisca sé stesso, questa “verità”, peraltro, non ha alcun fondamento, è puramente arbitraria. Perché si deve dire che non esiste alcuna verità, invece di dire l’opposto?

In Cartesio, invece, il dubbio investe anche lo scetticismo dogmatico che, negando sé stesso, distrugge la “sceptsi” (cioè la “ricerca”) e quindi il “dubbio”. Il dubbio cartesiano esprime invece il modo in cui la sceptsi può rigorosamente costituirsi: proprio spingendo essenzialmente più a fondo la messa in questione della verità, operata dallo scetticismo.

C’è una certa analogia tra il movimento concettuale in cui lo scetticismo, negando l’esistenza di ogni verità, è costretto a riconoscere la verità di questa sua negazione, e il movimento concettuale del dubbio cartesiano, in cui, proprio perché si dubita di tutto, si è costretti a riconoscere la verità indubitabile dell’esistenza

del pensiero dubitante. Ma questa analogia è insieme la contrapposizione più piena, perché se lo scetticismo è costretto a riconoscere la verità di ciò che esso sostiene (smentendo così sé stesso), questa “verità” non ha poi, come abbiamo detto, alcun titolo per essere così qualificata. All’opposto, tale titolo è posseduto dalla verità che emerge proprio dall’esercizio del dubbio cartesiano, giacché è proprio perché si dubita di tutto che l’esistenza del mio pensiero dubitante è una verità indubitabile. Con l’emergere di questa verità, si dovrà dire soltanto che il dubitare di tutto non può essere che un tentativo, perché in effetti si può dubitare di tutto *meno che* dell’esistenza del mio dubitare (e cioè dell’esistenza delle cose di cui dubito). Il fallimento di quel tentativo coincide con l’indubitabilità del pensiero.

Eppure, la volontà di ricostruire dalle fondamenta l’edificio del sapere, che in Cartesio è totalmente esplicita, appartiene a ogni grande filosofia della tradizione, così come continuerà, dopo Cartesio, a essere presente in ogni grande forma del pensiero filosofico. La nascita stessa della filosofia è determinata da questa volontà (anche se tale determinazione non è l’unica a presiedere a tale nascita).

Ciò che determina la nascita della filosofia, quindi, è insieme ciò che continua a ripetersi, e cioè che determina l’affacciarsi di ogni nuova grande filosofia. Infatti la filosofia nasce in quanto il pensiero si rivolge alla verità: in tale atto il pensiero mette in questione, cioè dubita di tutto ciò che si lascia investire dal dubbio; e la verità è appunto ciò di cui non si può dubitare, il punto fermo che nemmeno il più radicale scetticismo riesce a scalzare.

In questo senso, è giusto dire che lo scetticismo – inteso non come dogma, ma come “sceptsi”, dubbio radicale – appartiene all’essenza stessa della filosofia: la verità, come già si è detto, svanirebbe se non fosse in relazione alla più intransigente delle sceptsi. In Cartesio la verità dell’esistenza del mio pensiero emerge tanto più indubitabile quanto più spinge a fondo e rende intransigente il dubbio. Anche se la realtà mi è costitutivamente e radicalmente ostile e mi inganna perfino in ciò che mi sembra più evidente, è però indubitabilmente vero che io – cioè la mia coscienza ingannata – esisto.

Ma il dubbio su tutto ciò che da esso si lascia scrollare accompagna la verità anche nei primi pensatori greci, in Socrate, Platone, Aristotele, e in Agostino, Tommaso, Bacone. In Cartesio si ripropone dunque, ancora una volta, il senso essenziale dell’*epistème* greca. Ed è sul fondamento di questo senso che Cartesio può mettere in questione quell’atteggiamento “realistico” (l’identità di certezza e verità), secondo il quale l’*epistème* si è sviluppata nella sua forma tradizionale.

Così come sarà ancora sul fondamento del senso essenziale dell’*epistème* che il pensiero kantiano si porterà oltre le stesse soluzioni

di Cartesio e dell'intera filosofia prekantiana, e il pensiero idealistico oltrepasserà a sua volta l'impostazione di fondo del criticismo kantiano. Nello stesso modo, è sempre il rivolgersi alla verità, mettendo in questione tutto ciò che non si presenta come incontrovertibile, a determinare l'intero sviluppo della forma tradizionale dell'*epistème*.

Ma anche per un altro motivo la nascita della filosofia moderna ripropone il senso essenziale dell'*epistème* greca, nell'atto stesso in cui avanza la critica più radicale alla forma tradizionale dell'*epistème*: l'*epistème* non si rivolge semplicemente alla verità, ma alla verità del Tutto (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 3). La verità infatti è tale solo come verità del Tutto, e non semplicemente di una determinazione parziale, isolata dal Tutto. La verità si rivolge al Tutto, anche nel senso che mette in questione *tutto* e confronta *tutto* a sé stessa e pertanto giudica *tutto*. Anche in Cartesio il dubbio investe il Tutto – e proprio per questo si imbatte in ciò che è assolutamente indubitabile.

E il Tutto non solo è presente nel dubbio, ma è presente anche nella prima verità indubitabile: l'esistenza del pensiero. Il Tutto è presente nel pensiero, non nel senso che il pensiero (come accadrà con l'idealismo) sia l'unica realtà, ma nel senso che, ricostruendo dalle fondamenta l'*epistème*, il Tutto si presenta dapprima come contenuto del pensiero. Il pensiero è «*tutte le cose, in quanto sono in noi*»: *omnia, quatenus in nobis sunt*.

Il problema della filosofia moderna è appunto di stabilire in che rapporto stia il Tutto, in quanto è pensato, in quanto è in noi, col Tutto, in quanto esiste in sé stesso e indipendentemente dal nostro pensiero. Cartesio e i filosofi moderni non usano la parola "*epistème*". Ma Cartesio usa l'espressione fondamentale che nel linguaggio aristotelico indica la forma suprema dell'*epistème*: "filosofia prima". Una delle opere più importanti di Cartesio è appunto intitolata *Meditationes de prima philosophia*, meditazioni intorno alla filosofia prima. E la filosofia prima è appunto la comprensione del Tutto.

5. Il significato della parola "idea"

a) L'"idea" nella filosofia moderna. – Dal punto di vista del "realismo" filosofico tradizionale, il contenuto immediato del pensiero è la stessa realtà in sé: il pensiero coglie immediatamente la realtà così come essa è. Da Cartesio fino a Kant la filosofia moderna rileva invece che il contenuto immediato del pensiero è ciò che Cartesio chiama "essere oggettivo" e Kant "fenomeno". Dal punto di vista realistico, quindi, da Aristotele in avanti l'"idea" è il pensiero, in quanto coglie una certa determinazione della realtà. Proprio perché, qui, il pensiero coglie la realtà come essa è, il pensiero, e quindi l'idea, non aggiungono nulla

alla realtà pensata: sono soltanto *il mezzo* attraverso il quale la realtà si manifesta.

Ciò è stato espresso dicendo che – nel “riferimento primario” del pensiero alla realtà (cioè nell’*intentio prima* del pensiero alla realtà) – l’idea non è l’*id quod cognoscitur* (“ciò che è conosciuto”), bensì è l’*id quo cognoscitur* (“ciò per mezzo del quale si conosce”). L’“idea”, cioè, per il realismo, non è il conosciuto (“ciò che” viene conosciuto), ma “ciò con cui” si conosce. Un filosofo tomista, contemporaneo di Cartesio, il Caterus, appunto questo opponeva alla nuova concezione cartesiana: di avere stravolto il significato dell’“idea”, non intendendola più come *ciò mediante cui* si conosce, ma come *ciò che* il pensiero conosce immediatamente.

E in effetti Cartesio intende l’“idea” (prima dicevamo “rappresentazione”) come il contenuto immediato del pensiero e cioè, appunto, come l’*id quod cognoscitur*. Dal punto di vista della filosofia moderna, le cose del mondo che ci sta davanti sono tutte “idee”. Ma questa è anche una conseguenza inevitabile della persuasione realistica che pone le singole determinazioni della realtà come esterne e indipendenti dalle rispettive “idee” mediante cui sono conosciute: se così stanno le cose, è inevitabile che la filosofia moderna intenda come “idea” quel contenuto immediato del pensiero che il realismo intendeva come “realtà”.

C’è dunque l’uso moderno della parola “idea”; c’è l’uso comune, sostanzialmente riportabile all’uso “realistico”; e c’è anche l’uso hegeliano (e platonico) di questa parola: Hegel afferma, come abbiamo richiamato (cap. I, § 2), che la filosofia antica è comprensione dell’“idea” mentre la filosofia moderna è comprensione dello “Spirito”. Nella prospettiva hegeliana, la filosofia di Cartesio è la *prima forma* di comprensione dello “Spirito”, nel senso che, mentre per il realismo ciò che vi è di essenziale e di sostanziale nel Tutto è la realtà extramentale – e la mente e il pensiero dell’uomo sono solamente accidentali rispetto alla realtà –, Cartesio *incomincia* a riconoscere che il pensiero è l’essenza della realtà. Tuttavia la realtà, l’esistenza rispetto alla quale il pensiero vien posto come essenziale, non è ancora per Cartesio (come invece sarà per l’idealismo) la totalità della realtà, ma solamente la realtà contenuta nella nostra coscienza: l’“essere oggettivo”, l’“idea”, appunto, intesa come realtà mentale (il cui contenuto mentale, peraltro, coincide con ciò che per il realismo è il mondo reale che ci circonda). La filosofia di Cartesio e tutta la filosofia moderna fino a Kant restano pertanto, per Hegel, forme limitate di “comprensione dello Spirito”.

Anche Hegel, come Platone, chiama “Idea” la struttura essenziale di ciò che per il realista è la “realtà” stessa. Ma per Hegel, come per Platone, il sistema delle idee non è l’essenza di una parte della realtà

(non è, come in Cartesio, quella dimensione particolare della realtà che è la realtà mentale), ma è l'essenza della totalità del reale. L'essenza della realtà è "idea", perché la realtà è intelligibile, visibile, trasparente al pensiero. In questo senso, l'idealismo mostrerà la necessità di *riproporre*, su altre basi, l'*identità di certezza e di verità*, e cioè la necessità di intendere di nuovo, su altre basi, l'idea come *id quod cognoscitur*.

Nell'uso comune, invece, chiamiamo "idea" ciò che non è "reale" e ha solo un'esistenza mentale: ad esempio la supposizione di quanto accadrà domani o il concetto universale di "uomo"; e chiamiamo "realtà" gli oggetti della natura fisica. Nel vocabolario della filosofia moderna, invece, *sia* ciò che il senso comune e la filosofia realistica chiamano "idea" (o "*una semplice idea*"), *sia* ciò che il senso comune chiama "realtà", sono *due tipi differenti di "idee"*, nel senso che questo termine possiede nel vocabolario della filosofia moderna.

La quale, pertanto, tutte le volte che usa espressioni come "realtà esterna", "corpi esterni", "oggetti esterni", "realtà in sé", "natura esterna", "mondo esterno", "essere esterno", ecc. *non allude a questo mondo che ci sta davanti* (e che è – ormai dovrebbe essere chiaro – "idea"), ma allude a ciò che *non* percepiamo immediatamente e che sta al di là delle nostre rappresentazioni (cioè al di là delle nostre "idee"); ossia allude a ciò che Cartesio chiama "essere formale".

Ciò che la filosofia moderna chiama "mondo esterno" è dunque la verità opposta alla certezza, la realtà che sta al di là del contenuto della certezza (ossia al di là dell'"essere oggettivo"); ciò che il senso comune chiama "mondo esterno" è invece il contenuto immediato della certezza. Ormai è chiaro che il "mondo esterno" del senso comune e della filosofia realistica (ossia "questo mondo che ci sta davanti"), per la filosofia moderna è *interno* alla coscienza: il vero "mondo esterno", la realtà in sé stessa, è ciò che sta al di là delle nostre rappresentazioni – al di là di quel punto, il *cogito*, in cui pensiero e realtà coincidono –; ed è per questo che si apre il *problema* di stabilire fino a che punto il contenuto del pensiero corrisponda al contenuto della realtà.

b) L'"idea" nella scienza moderna. – Se la filosofia moderna è una critica del "nostro comune modo di pensare" realistico, d'altra parte la scienza moderna, sin dal suo inizio, rivolge già all'atteggiamento realistico una critica analoga, seppure inconsapevole.

L'*ottica* classica, che risale a Cartesio e a Galilei, spiega in questo modo il prodursi del *fenomeno* visivo. Esistono i corpi esterni; i raggi di luce, da essi riflessi, colpiscono l'occhio; l'occhio reagisce a questa azione del corpo esterno e produce l'*immagine*. L'immagine ottica è ciò che noi vediamo (*id quod videmus*). Dal punto di vista dell'*ottica* classica noi *non* vediamo, cioè, i "corpi esterni", i corpi che esistono

indipendentemente dal nostro vederli, ma vediamo l'*effetto* della loro azione sul nostro organo di senso. I “corpi esterni”, per l'ottica, esisterebbero anche se al mondo non esistessero occhi. Ma per l'ottica le immagini ottiche esistono solo in quanto esistono occhi.

Anche qui: per l'ottica il contenuto immediato delle nostre percezioni non è la realtà che esiste indipendentemente da noi, ma è l'*immagine ottica*, ossia qualcosa che esiste solo in quanto esiste il nostro sentire.

Sin dal tempo di Galilei e di Cartesio, come sopra si è rilevato, la scienza moderna, e in particolare la fisica, è convinta che la natura, in quanto esiste indipendentemente dall'uomo, abbia una conformazione *quantitativa*. Gli uomini, infatti, vanno d'accordo tra di loro quando devono stabilire dei rapporti quantitativi (ad esempio la lunghezza e la larghezza di una superficie), non quando debbono stabilire una *qualità*. È difficile che ci si metta d'accordo sull'esatta sfumatura di un *colore*. La sfumatura del colore resta un evento *privato*, strettamente legato alla conformazione fisiologica o psico-fisica di ognuno di noi. Ma ciò che è “privato” esiste soltanto in un individuo e non negli altri: non ha un'esistenza esterna alla mente, alla quale esistenza ogni mente umana possa riferirsi.

Ne viene che gli aspetti qualitativi delle cose tendono a essere coinvolti nella configurazione “privata” del nostro modo di sentire e pertanto non possono, come tali, avere un'esistenza indipendente dall'uomo ed essere quindi oggetto di un sapere che abbia valore per tutti gli uomini. La scienza moderna intende dominare il mondo ed è quindi indispensabile per essa che i principi su cui si basa e il mondo in cui agisce siano oggetto di accordo intersoggettivo tra gli uomini. Gli aspetti quantitativi hanno appunto la proprietà di essere *pubblici*, ossia di porsi come termine di accordo nel modo umano di giudicare. È questo un buon motivo per ritenere che essi costituiscano l'essenza della natura esterna. La fisica moderna ha sempre più potenziato questo modo di pensare:

1. ciò che è *qualitativo* è termine di disaccordo, ossia è privato, soggettivo, quindi non ha esistenza indipendente dall'uomo e non può essere oggetto di scienza;

2. ciò che è *quantitativo* è termine di accordo, ossia è pubblico, non soggettivo, quindi ha esistenza indipendente dall'uomo ed è oggetto di scienza.

(Gli aspetti quantitativi, ripetiamo, sono stati chiamati “qualità primarie”: “primarie”, proprio perché hanno un'esistenza indipendente. Si tratta della forma geometrica, ubicazione, movimento, misure dei corpi, ecc. Gli aspetti qualitativi del mondo sono stati chiamati “qualità secondarie”: “secondarie”, proprio perché hanno esistenza solo nell'ambito della percezione umana, come i

colori, i suoni, gli odori, ecc.)

Tutto ciò vuol dire che già per la *fisica* galileiano-cartesiana questo variopinto mondo sensibile che ci sta dinanzi, fatto di colori, suoni, odori e di tutte le altre *qualità*, esiste solo in quanto esiste l'uomo. Per il senso comune, invece, anche il mondo dei colori, dei suoni e di tutte le altre qualità esisterebbe anche se l'uomo non esistesse; e anzi è già esistito prima dell'uomo e continuerà a esistere anche dopo la sua scomparsa. Per la fisica moderna, indipendentemente dall'apparato sensoriale dell'uomo, un suono è la vibrazione di un mezzo, cioè una struttura quantitativa; e oggi la fisica distingue i vari colori in base a un criterio rigorosamente quantitativo: i colori differenti sono vibrazioni elettromagnetiche aventi una diversa lunghezza d'onda. Relativamente alle qualità secondarie, anche per la nuova scienza gli oggetti sensibili sono rappresentazioni, "idee", e tali "idee" (prodotte nella nostra mente dall'azione della realtà esterna) sono *id quod cognoscitur*.

Ma una volta riconosciuto tutto questo, si deve ribadire che l'atteggiamento della filosofia moderna è essenzialmente più radicale di quello della scienza moderna. La quale, nonostante l'introduzione dell'*immagine*, intesa come contenuto soggettivo-qualitativo, resta ancora legata, per quanto riguarda la conoscenza della struttura quantitativa del mondo esterno, al realismo tradizionale, ossia alla fede nell'identità di certezza e verità.

Per quanto consapevole della soggettività degli aspetti qualitativi dell'esperienza, la scienza moderna continua tuttavia a esser convinta che non ci sia alcun bisogno di dimostrare la capacità della mente umana di cogliere la realtà vera e propria che sta al di là delle apparenze. Condivide cioè col realismo questa fiducia nella capacità del pensiero di cogliere la realtà esterna. Se il punto di partenza del realismo è la convinzione che il pensiero coglie l'essere così com'esso è, la fisica moderna è persuasa di essere *essa stessa* la sonda in grado di cogliere la natura esterna: non ogni forma di conoscenza è, per essa, capace di far questo (e in tale limitazione la fisica moderna si differenzia certamente dal senso comune), ma esiste una forma specifica di conoscenza – quella fisicomatematica, appunto – che può cogliere la struttura della realtà esterna, perché essa, come ritiene Galilei, è scritta in caratteri matematici. L'apparato di "idee" con cui il pensiero fisico-matematico coglie l'essenza della realtà esterna è ancora *id quo cognoscitur*.

La filosofia cartesiana va invece alla radice del problema e mette in questione anche la conoscenza fisico-matematica. Anche gli oggetti fisico-matematici sono dei pensati, ossia nostre rappresentazioni, e quindi non possiamo essere immediatamente certi della loro esistenza nell'ambito della realtà esterna. *Tutto* ciò che l'uomo conosce

immediatamente è *idea*: anche le qualità primarie, come contenuto immediato del *cogito*, sono *id quod cognoscitur*.

Note bio-bibliografiche

1. È **Cartesio** stesso a narrarci, nelle pagine del *Discorso sul metodo*, alcune vicende della propria vita. Il filosofo francese (il nome Cartesio è l'italianizzazione di René Descartes) si sofferma in particolare sull'educazione ricevuta in «una delle più celebri scuole d'Europa», nella quale pensava «dovessero trovarsi uomini dotti, se mai ce n'erano in qualche luogo della terra» (*Discorso sul metodo*, parte prima). Un'educazione completa, che lasciò tuttavia in Cartesio una insoddisfazione di fondo: «mi trovai – scrive – imbarazzato da tanti dubbi e da tanti errori che dai miei studi mi sembrava aver tratto un solo profitto, quello di aver scoperto sempre di più la mia ignoranza» (*ibidem*). Deluso, Cartesio iniziò un periodo di viaggi in Europa: «appena l'età mi permise di uscire dalla tutela dei miei Precettori, abbandonai interamente lo studio delle lettere, deciso a ricercare solo quel sapere che poteva trovarsi in me stesso o nel grande libro del mondo, impiegai il resto della mia giovinezza a viaggiare, a visitare corti ed eserciti, a frequentare gente di varia indole e condizione, a raccogliere esperienze diverse, a metter me stesso alla prova nei casi che la fortuna mi offriva e, in ogni circostanza, a riflettere su quanto mi accadeva, in modo da trarne profitto» (*ibidem*). Nel 1618 Cartesio si arruolò nell'esercito del principe protestante Maurizio di Nassau, che prendeva parte alla Guerra dei Trent'anni; dopo circa quindici mesi abbandonò il principe Maurizio e si arruolò negli eserciti cattolici di Massimiliano di Baviera; nel novembre del 1619 fu in Germania, insieme alle truppe del duca di Baviera, e assistette, a Francoforte, all'incoronazione dell'imperatore Ferdinando II. Nello stesso mese di novembre, trovandosi – come egli stesso scrisse – bloccato dall'inverno «in un quartiere dove, non trovando nessuna conversazione che mi distraesse e, per fortuna, non essendo turbato da preoccupazioni o da passioni, rimanevo tutto il giorno, chiuso e solo, in una stanza riscaldata dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri» (*Discorso sul metodo*, parte seconda), Cartesio visse una notte di entusiasmo, che lo convinse di essere stato oggetto di una sorta di “chiamata” soprannaturale: «ebbe – come scrive il Baillet nella sua *Vita di Cartesio* (1691), citando alcuni manoscritti cartesiani poi perduti – tre sogni di seguito in una sola notte, che immaginò non potessero esser venuti che dall'alto» (Cartesio, *Opere filosofiche*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1986, vol. I, p.4); sogni che Cartesio interpretò come se fosse «lo Spirito di Verità che aveva voluto aprirgli [...] i tesori di tutte le scienze», come «il segnale dello Spirito della Verità che scendeva su di lui per possederlo» (*ivi*, p. 7). Abbandonata la vita militare, Cartesio decise di dedicarsi esclusivamente ai propri studi filosofico-scientifici. Nel 1629 si recò in Olanda, dove rimase sino a che la regina Cristina lo invitò a trasferirsi in Svezia, nel 1649. Morì a

Stoccolma l'anno successivo.

Tra le principali traduzioni italiane: *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, 4 voll.; *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino 1969; *Opere scientifiche di René Descartes*, a cura di G. Micheli (vol. I, che presenta il testo della *Biologia*) e di E. Lojacono (vol. II, che raccoglie *Discorso sul metodo*, *Diottrica*, *Meteore*, *Geometria*), Utet, Torino 1966 e 1983; *Il mondo, ovvero Trattato della luce*, a cura di G. Cantelli, Boringhieri, Torino 1959; *Duomo*, a cura di G. Cantelli, Boringhieri, Torino 1960; *I principi della filosofia*, a cura di R. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1967. Un'antologia di scritti cartesiani è curata da G. Crapulli, *Il pensiero di R. Descartes*, Loescher, Torino 1970. Su Cartesio: E. Garin, *Vita e opere di Cartesio* [1967], Laterza, Roma-Bari 19862; A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano 1970; AA.VV., *Cartesio*, a cura di G.B. Gori, Isedi, Milano 1977; S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979; G. Canziani, *Filosofia e scienza della morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze 1980; M. Giordano, *Cartesio epistemologo. La forma cartesiana della scienza*, Ecumenica Editrice, Bari 1981; G. Brianese (a cura di), *Il "Discorso sul metodo" di Cartesio e il problema del metodo nel XVII secolo*, Paravia, Torino 1988 (con antologia di testi); G. Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1988.

V

La metafisica cartesiana

1. *Ripresa*

Ricominciando dalle fondamenta, la filosofia di Cartesio pone come fondamento l'esistenza dell'“io”. Si badi: non l'esistenza di un “io” considerato in generale e in astratto, ma l'esistenza del mio pensiero attuale e concreto, che si pensa e si conosce come realtà pensante.

E “io” non significa nemmeno qualcosa come “il mio corpo” o come “un animale ragionevole”: che l'io, nella realtà come è in sé stessa al di fuori del pensiero, sia o abbia un corpo, che l'io sia un “animale ragionevole”, rimane ancora, all'inizio della ricostruzione cartesiana dell'*epistème*, oggetto di dubbio.

Indubitabile è l'io, inteso come realtà pensante. Indubitabile è quindi tutto ciò che esiste come contenuto del ‘mio pensiero. E, *come contenuto del mio pensiero*, esistono certamente (e quindi indubitabilmente) il mio corpo e ogni altro corpo percepito; e il mio volere, immaginare, sentire, il mio stesso pensiero, e quindi le cose percepite, volute, immaginate, sentite, pensate.

È possibile, ad esempio, che le cose che io sento “non siano nulla al di fuori di me”; tuttavia è certissimo e indubitabile che mi sembra di sentirle, e questo *sembrare* è appunto il pensiero, che dubita di tutto ciò che gli sembra essere questo o quello, in questo o in quel modo.

2. *La conoscenza “chiara” e “distinta”*

Ma non solo *io so* (ossia è indubitabile) che, in quanto penso, sono: io so anche quali caratteri rendono vera questa prima conoscenza. Il mio esistere è indubitabile, e quindi vero, perché si presenta come una conoscenza “chiara” e “distinta”. Cartesio chiama “chiarezza” l'evidenza, la presenza, il manifestarsi della cosa stessa. E la “distinzione” – il distinguersi dalle altre cose – appartiene all'essenza dell'evidenza, giacché “evidente” è solo ciò che non si confonde con altro. Cartesio può dunque dire che tutto ciò che si lascia percepire in modo chiaro e distinto possiede la verità dell'affermazione che io esisto in quanto pensante.

Orbene, che cosa si concepisce chiaramente e distintamente a proposito della Terra, del Cielo, degli Astri e di tutte le cose percepite mediante i sensi? Questo: che le *idee* di queste cose – ossia queste

cose, *in quanto idee* – sono presenti nel pensiero, ossia esistono in me.

Ciò che invece non è percepito chiaramente e distintamente – rileva Cartesio nella *Terza Meditazione* – è che «vi siano delle cose fuori di me, donde procedono queste idee e alle quali tali idee sono del tutto simili». Non è cioè evidente – contrariamente a quanto ritiene la prospettiva realistica – che il contenuto del pensiero corrisponda alla realtà come è in sé stessa.

Anzi, Cartesio afferma qui qualcosa di ben più radicale: che, addirittura, non è evidente che esista una realtà al di fuori del mio pensiero, e quindi è possibile che il mio pensiero – cioè io, in quanto realtà pensante – sia *l'unica realtà esistente*, ossia la stessa totalità della realtà.

3. A quali condizioni è possibile conoscere la realtà al di fuori dell'io

Ma non solo l'esistenza di tutto il contenuto del pensiero è una conoscenza chiara e distinta: in *tale contenuto* si trovano certe conoscenze che, a differenza di altre (che pur appartengono a quel contenuto), sono per sé stesse chiare e distinte, cioè per sé stesse evidenti. Ad esempio che «una stessa cosa non può essere e non essere nello stesso tempo» (si tratta della formulazione aristotelica del principio di non contraddizione); che «dal niente non può derivare alcunché» (si tratta del principio fondamentale della metafisica greco-medioevale); che «due più tre è uguale a cinque», e tutte le conoscenze geometriche ed aritmetiche.

Moltissime altre conoscenze, invece, *non* sono per sé stesse chiare e distinte (pur essendo chiara e distinta l'affermazione *della loro esistenza*). Ad esempio, quelle relative agli aspetti qualitativi della realtà e alla natura delle cose corporee. Di ognuna di queste cose, che crediamo di conoscere, si può dire quanto possiamo dire di uomini che dalla finestra vediamo passare per strada: che propriamente non vediamo altro che «dei cappelli e dei mantelli, che possono coprire degli spettri o degli uomini finti, che non si muovono se non per mezzo di molle».

Ma nella filosofia antica e medioevale, il principio di non contraddizione, l'impossibilità che dal nulla si generi qualcosa, e in genere tutte le verità evidenti, sono determinazioni della realtà com'è in sé stessa indipendentemente dal pensiero (ossia della realtà che Cartesio, peraltro con terminologia scolastica, chiama “essere formale”).

Nella filosofia di Cartesio, invece – o meglio, al livello in cui tale filosofia, ricominciando da capo la costruzione dell'*epistème*, si trova a possedere come unica verità l'affermazione dell'esistenza del mio pensiero –, il principio di non contraddizione, l'impossibilità della

generazione di qualcosa dal nulla e le altre conoscenze chiare e distinte sono determinazioni del *contenuto del pensiero*, cioè dell'“essere oggettivo”. Sono sì verità che riguardano il contenuto del pensiero, ma nella situazione in cui la ricostruzione della filosofia ha compiuto solo il primo passo (che però è quello decisivo, da cui ogni altro passo dipende) non è ancora possibile sapere se al di fuori del pensiero e indipendente da esso, esista una realtà alla quale tali verità convengano.

Per poter affermare che queste verità chiare e distinte non sono soltanto verità dell'“essere oggettivo”, ma anche dell'“essere formale” – per poter affermare cioè che tutto ciò che nel contenuto del pensiero esiste in modo chiaro e distinto esiste anche in una realtà che si trova al di fuori del pensiero – è necessario poter mostrare che non esiste un Dio onnipotente che m'inganna, e che Dio esiste invece come Potenza assoluta che non vuole e non può ingannarmi. Solo se la Potenza assoluta che regge la realtà non mi è ostile, potrò dunque affermare che tutto ciò di cui sono certo in modo chiaro e distinto è anche una verità della realtà in sé stessa.

4. *Una strada sbarrata*

A tal fine, Cartesio incomincia a rilevare che, delle idee, alcune *sembrano* nate con me (ad esempio le idee relative alla mia facoltà di pensare), altre *sembrano* venire a me dal di fuori (in generale, le idee di tutte le cose corporee) e altre *sembrano* fatte e inventate da me stesso (e sono le idee della fantasia e della immaginazione).

Sembrano così; ma la loro *vera origine* è ancora da scoprire. Per giungere a questo, ci si deve innanzitutto render conto, in relazione alle idee che sembrano venire da cose esistenti al di fuori dell'io, che non esiste una ragione perentoria, evidente, che stia alla base di tale convinzione.

È vero che la produzione di tali idee non dipende dalla mia volontà, ma da questo non segue che esse debbano venire dall'esterno, giacché anche quando si sogna è presente un insieme di oggetti che non mostrano di dipendere dalla mia volontà e tuttavia essi si producono senza l'aiuto di cose esterne a me. Solo per un “cieco impulso”, dunque, io credo nell'esistenza di certe cose diverse da me che, mediante gli organi di senso, mi inviano le loro idee o immagini.

5. *Due aspetti dell'idea*

Tuttavia le idee possono essere considerate secondo due aspetti diversi:

1. in quanto esse sono modi del pensare, forme particolari del mio

atto di pensiero. Da questo punto di vista non esiste tra loro alcuna differenza, perché tutte procedono da me, sono tutte atti miei;

2. in quanto sono *immagini*, ognuna delle quali rappresenta una certa cosa. Da questo punto di vista le idee sono invece diversissime tra loro, perché diversissima è la loro capacità rappresentativa.

Questa loro capacità è data appunto dal diverso grado della loro realtà *oggettiva* – ossia dalla diversa consistenza, intensità, ampiezza del loro “essere oggettivo” (cfr. cap. IV, § 2), dal diverso grado di realtà che compete loro in quanto esse sono *oggetto* della mente, cioè rappresentazioni che possono rappresentare qualcosa di più o meno elevato, più o meno importante, più o meno fondamentale nella gerarchia dei pensabili.

L’idea, ad esempio, che rappresenta una certa sfumatura di colore ha minore capacità rappresentativa, minore “realtà oggettiva” dell’idea della pianta che possiede quella sfumatura; le idee delle singole cose del mondo hanno minore “realtà oggettiva” dell’idea dell’Essere perfetto, infinito, onnisciente, onnipotente.

6. *Il niente non può produrre alcunché*

Orbene, tra le conoscenze chiare e distinte, per sé evidenti (cfr. § 3), che appartengono al contenuto del pensiero (e in relazione alle quali, peraltro, non si sa ancora se a esse corrisponda qualcosa nella realtà in sé stessa), vi è anche, come già si è detto, il principio fondamentale della metafisica greco-medioevale, così formulato da Cartesio:

«Nella causa efficiente deve esserci per lo meno tanta realtà quanta ve n’è nell’effetto»; o anche: «Il niente non può essere la causa efficiente di alcunché»; e quindi: «Ciò che contiene maggior realtà non può essere effetto di ciò che contiene minor realtà».

Ma nella metafisica premoderna questo principio viene immediatamente inteso come principio della realtà in sé stessa, mentre, a questo punto della ricostruzione radicale dell’*epistème*, questo principio è sì evidente, ma come evidenza *interna* al pensiero, alla quale forse potrebbe non corrispondere nulla nella realtà in sé stessa (ossia nella “realtà formale”).

È vero che Cartesio afferma che tale principio è una verità evidente innanzitutto a proposito delle cause e degli aspetti che hanno quella realtà che «i Filosofi chiamano attuale o formale», ma questo non significa che per ciò stesso tale realtà esista – s’intenda: la realtà in sé stessa (che è detta, aristotelicamente, “attuale”, cioè realtà in atto, realtà che è in atto indipendentemente dal pensiero umano – “realtà formale”: cfr. cap. IV, § 2). È una verità evidente che se tale realtà esiste, essa è sottoposta a questo principio; ma è ancora oggetto di dubbio *che* tale realtà esista.

7. Applicazione del principio di causalità alle idee

Ma c'è anche un altro aspetto per il quale il principio della metafisica classica si presenta in Cartesio in modo inedito. Egli rileva che tale principio – che è poi il “principio di causalità” – è chiaro e distinto non solo se è riferito alla “realtà formale”, ma anche se è riferito *alle idee*, considerate quanto alla loro “realtà oggettiva”.

Ad esempio, nella realtà formale una pietra (se esiste) non può incominciare a esistere se non è prodotta da una cosa che contenga già in sé – nello stesso modo (cioè “formalmente”) o in modo diverso e più perfetto (cioè “eminentemente”) – tutto ciò che vi è di reale nella pietra. Ma, oltre a questo, è anche impossibile che esista in me l'*idea* della pietra, se non è stata posta in me da una causa che contenga in sé per lo meno tanta realtà quanta io ne *concepisco* nella pietra.

Si badi che qui è in questione la causa delle idee, considerate *nel secondo* dei due aspetti indicati nel § 5. Infatti, considerate secondo il primo dei due aspetti, cioè come modi del mio atto del pensare – cioè in quanto anche ogni idea è una forma di realtà –, il mio pensare è la causa di tutte le idee. Ma non è questo l'aspetto che ora interessa.

L'uso inedito, da parte di Cartesio, del principio di causalità riguarda infatti, come si è detto, la “realtà oggettiva”, ossia il contenuto rappresentativo dell'*idea*. Che un'*idea* contenga una certa realtà oggettiva piuttosto che un'altra, deve dipendere da una certa causa – eccoci al punto decisivo – «nella quale si trovi per lo meno tanta realtà formale quanta realtà oggettiva contiene questa *idea*». Altrimenti, ciò che si trova nell'*idea* proverrebbe dal nulla. Ma l'*idea*, anche se non è la realtà in sé stessa che esiste indipendentemente dal pensiero, non è però un nulla (da parte di una cosa, cioè, l'essere “oggettivamente” nel pensiero mediante un'*idea* è sì un non essere nella realtà in sé stessa, e quindi è un modo imperfetto di essere, ma non è nemmeno un esser nulla), e quindi nemmeno l'*idea*, cioè il suo contenuto oggettivo, rappresentativo, può provenire dal nulla.

Si può dire che tutte le idee (ossia tutte le cose che appaiono nel pensiero) sono come *quadri*. Se l'autore di tutti i quadri è il pittore – e in questo senso tutti i quadri sono uguali –, d'altra parte il quadro che raffigura un monte differisce dal quadro che raffigura un cavallo. Ora, è vero che un quadro può raffigurare un altro quadro, ma non si può andare all'infinito: da ultimo, la serie dei quadri si riferisce *alla realtà*, che contiene *realmente* tutte le cose che in essi sono contenute *rappresentativamente*. In quanto costituito da idee, il pensiero esige l'esistenza della *realtà* – realtà “formale”, dunque – di cui le idee sono rappresentazioni. A questo punto, si tratta di stabilire quale sia tale “realtà”: perché sin qui non si può escludere né che questa realtà sia qualcosa di diverso da me, cioè da me in quanto realtà pensante (la quale, sin qui, è l'unica realtà affermabile dall'*epistème*), né che questa

realtà sia io stesso. Si tratta allora di vedere se la realtà *oggettiva* di qualcuna delle mie idee sia tale, che io conosca chiaramente e distintamente che essa non può essere in me realmente, e che quindi io non posso essere la causa di tali idee; oppure se di tali idee non ne esistano affatto – nel qual caso dovrò riconoscere di essere “solo nel mondo”, cioè l’unica realtà esistente.

8. *L’io è l’unica realtà esistente?*

La realtà oggettiva, che è contenuto dell’idea, è, si è visto, l’*effetto* di una realtà formale, effettiva, attuale, che non è a sua volta un’idea, ed è la *causa* che contiene formalmente o eminentemente tutta la quantità di realtà che è oggettivamente o rappresentativamente contenuta nell’idea.

Per questo motivo, *di tutte le idee meno una* (di cui diremo tra poco) è possibile *supporre* che *io stesso*, cioè io come realtà pensante, sia la “realtà formale” che è la *causa* della “realtà oggettiva” di tutte quelle idee. L’intero mondo che appare nel pensiero (e che, ripetiamo, per la filosofia premoderna è la stessa realtà in sé stessa) *può* essere cioè – con l’eccezione fatta qui sopra – la rappresentazione di quell’unica realtà che sono io stesso e che *può* contenere “realmente” tutto ciò che è rappresentativamente o oggettivamente nelle idee.

Cartesio – si badi – non afferma che io sia veramente la realtà di cui il mondo che appare nel pensiero (cielo, terra, astri, uomini, piante, animali, movimenti sensibili e immaginari, colori, suoni, odori, sapori, caldo, freddo, luce, oscurità) è rappresentazione. Cartesio afferma che, sino a che non si prende in esame quell’unica idea che fa eccezione, è *possibile supporre* che il mondo (ossia l’insieme di tutte le idee che lo costituiscono) sia la rappresentazione di quell’unica realtà che sono io.

È vero che io sono una cosa pensante e non una cosa corporea ed estesa (e sono una cosa pensante che, tra l’altro, ha le idee delle varie cose corporee ed estese); ma è *possibile supporre* che io sia la realtà formale (cioè esistente in sé al di là delle idee) che contenga tutti quei gradi di realtà che sono contenuti rappresentativamente nelle idee dei corpi e delle estensioni. Di tali idee e di tutte le altre (meno una) io posso dunque dire che «non riconosco nulla di così grande né di così eccellente che non mi sembri poter venire da me stesso».

9. *L’esistenza di Dio*

Ma in me esiste anche l’idea di una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e creatrice di tutte le altre cose. Si tratta dell’idea di ciò che viene chiamato “Dio”. Anche la realtà oggettiva di questa idea è un *effetto*, che implica dunque

l'esistenza di una realtà che contenga *realmente* o attualmente la quantità di realtà che è contenuta rappresentativamente o *oggettivamente* in tale idea.

Ma, questa volta – e siamo all'eccezione preannunciata nel precedente paragrafo –, è impossibile che io sia una tale realtà (è cioè impossibile che io sia la causa reale del contenuto rappresentativo di tale idea). Infatti io sono una realtà imperfetta e finita, perché io dubito; e anche se potessi aumentare all'infinito il grado di perfezione della mia realtà, non potrei mai diventare quella realtà attuale alla quale penso con l'idea di Dio.

Dunque l'idea di Dio implica necessariamente che, oltre alla realtà in cui io consisto, esista realmente la sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente e onnipotente che è Dio.

La rifondazione radicale dell'*epistème* ha dunque compiuto questo itinerario. Il dubitare di tutto implica l'esistenza del dubitante, cioè del pensante. Dapprima non è possibile sapere che cosa corrisponda, nella realtà in sé stessa, al contenuto del pensiero. Anche le conoscenze più chiare e distinte intorno alle cose diverse da me (cioè dalla mia realtà pensante) potrebbero non essere altro che un'illusione dovuta alla volontà di un Dio onnipotente di ingannarmi. Anche il principio di causalità (cioè l'affermazione che il niente non produce alcunché), che è una delle conoscenze più chiare e distinte, può essere un'illusione, in quanto pretenda di stabilire la configurazione della realtà in sé stessa. Ma Cartesio non applica tale principio alla realtà in sé stessa, la cui esistenza è dubitabile, bensì alle idee, che, in quanto contenuto del pensiero, esistono indubitabilmente. E, tuttavia, proprio l'applicazione di questo principio alle idee consente di affermare l'esistenza della Realtà che, nella sua forma suprema, cioè come realtà divina, è al di fuori e indipendentemente dalle idee. «Per il solo fatto che io esisto e che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è in me, l'esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata.»

Anzi, io stesso sono l'idea di Dio, perché tale idea comprende le idee di tutte le altre cose, essendo essa l'idea di ciò da cui ogni cosa dipende; ed è proprio perché ho e sono l'idea del Perfetto che mi è possibile sapere che dubito, che desidero uscire dal dubbio e che quindi mi manca qualcosa e sono una realtà imperfetta.

In quanto non solo ho, ma sono l'idea del Perfetto, essa non proviene a me dalla realtà esterna mediante i sensi (non è un'idea "avventizia"), e non è nemmeno prodotta a mio arbitrio (non è "fattizia"), anche perché non posso aggiungerle o toglierle delle proprietà a mio piacimento; e dunque è un'idea *innata*, nata insieme a me, nel senso appunto che il venire all'esistenza è lo stesso incominciare a esistere dell'idea di Dio, nella quale io propriamente consisto.

10. Metafisica antica e metafisica moderna

Appare dunque in che senso l'ontologia e la metafisica classica (greco-medioevale) sono superate e insieme continuano a essere presenti in Cartesio – e in tutta la filosofia moderna.

La prima verità, per Cartesio, è l'affermazione dell'esistenza dell'io pensante, cioè della *res cogitans* ("cosa pensante"). Ma la *res* (la cosa, l'ente) è pensata da Cartesio come ciò che sta in rapporto all'essere e al niente, e questo rapporto è il tratto fondamentale del pensiero greco.

Inoltre, come si è visto, Cartesio tien fermo come evidente, come conoscenza chiara e distinta, anche il fondamentale principio della filosofia greca: che "dal niente non può venire alcunché". Sulla base di tale principio Cartesio rileva che l'io non può essere la causa del proprio essere, perché se fosse possibile che, essendo niente, l'io si fosse dato l'essere, allora l'io si sarebbe anche potuto dare tutte le perfezioni di cui ha l'idea, e allora sarebbe Dio e non un essere dubitante e mutevole.

Ma Cartesio, a differenza della filosofia premoderna, mette in questione l'esistenza dell'ente esterno all'io pensante e applica il principio di causalità ("dal niente non proviene alcunché") esclusivamente a quell'ente che è la realtà contenuta e manifesta nel pensiero, l'"essere oggettivo". A differenza di quanto emergerà nel pensiero kantiano, in Cartesio, e dopo di lui nella filosofia razionalistica e in un largo tratto di quella empiristica, è presente la convinzione che l'applicazione di tale principio al pensiero consenta di affermare l'esistenza della realtà che sta al di là del pensiero.

Ma mentre per la metafisica premoderna la conoscenza dell'universo diveniente è la base a partire dalla quale si giunge alla conoscenza dell'esistenza della Realtà immutabile e divina, per la metafisica di Cartesio, al contrario, la conoscenza dell'esistenza di Dio è il fondamento della conoscenza dell'universo che esiste al di là delle rappresentazioni dell'io. La possibilità che la realtà in sé mi sia assolutamente ostile e mi inganni anche in ciò che mi appare più evidente, la possibilità dunque di un Dio onnipotente ingannatore sussiste solo nella misura in cui ignoro che la realtà perfetta di Dio esiste. Se tale Realtà esiste, essa non può ingannarmi – perché l'inganno è sintomo di impotenza e di imperfezione – ma mi svela la natura dell'universo extramentale.

Ciò non significa che tutte le idee dell'io corrispondano alla realtà esistente al di fuori del pensiero e cioè che ogni *certezza* dell'io sia *verità*: l'esistenza di Dio garantisce la verità (cioè la corrispondenza con la realtà in sé stessa) solo a quelle idee il cui contenuto appare con chiarezza e distinzione (cioè con evidenza) come realtà diversa da me. È sul fondamento dell'esistenza di Dio che la "vera e certa scienza" (l'*epistème*) si sviluppa dalla conoscenza dell'essere oggettivo

alla conoscenza dell'essere formale dell'universo.

11. *Il mondo corporeo*

E la “vera e certa scienza” comprende, innanzitutto, le affermazioni della geometria e della matematica che, per Cartesio come per Galilei, sono conoscenze chiare e distinte. (E tuttavia, mentre Galilei si ferma a questa constatazione e afferma immediatamente che la matematica coglie la struttura della realtà materiale in sé stessa, per Cartesio invece, l'evidenza delle proposizioni matematiche può essere posta come verità, cioè come corrispondenza alla realtà in sé stessa, solo dopo lo sviluppo nel quale la “vera e certa scienza” oltrepassa il dubbio mediante l'affermazione dell'indubitabilità del pensiero e l'affermazione dell'indubitabilità dell'esistenza di Dio.)

Ma la “vera e certa scienza” non comprende soltanto gli aspetti quantitativi della realtà quali si presentano nell'astrazione delle conoscenze matematiche, e cioè come essenze immutabili ed eterne: essa comprende anche gli aspetti quantitativi della realtà che appaiono chiaramente e distintamente come qualità dei corpi: estensione, figure, numeri, movimenti. Matematica e fisica appartengono all'albero dell'*epistème*.

Per quanto riguarda questo secondo aspetto, Cartesio incomincia a rilevare che poiché l'io conosce con chiarezza e distinzione che esiste e che nessun'altra cosa appartiene necessariamente all'essenza dell'io tranne l'essere una cosa che pensa, ne segue che in realtà l'io è esclusivamente una cosa che pensa, realmente e veramente distinta dal suo corpo e, a maggior ragione, da tutti gli altri corpi.

Si badi: tutti i corpi che appaiono nel pensiero e che formano il mondo materiale che ci circonda sono, in quanto contenuto del pensiero, “esseri oggettivi”, *idee*, aspetti particolari della realtà pensante dell'io. Ma, nel pensiero, appare con chiarezza e distinzione la differenza tra il pensiero stesso e la realtà corporea, e se l'io è pensiero, l'io non può essere la sostanza cui ineriscono le proprietà della realtà corporea, e quindi devono esistere, al di fuori del pensiero, delle sostanze corporee ed estese cui ineriscono tali proprietà.

In queste sostanze non esiste tutto ciò che i corpi presentano in quanto esseri oggettivi o idee, ma solo gli aspetti che nei corpi sono percepibili chiaramente e distintamente e che sono appunto gli aspetti geometrico-meccanico-quantitativi (o “qualità primarie”). Gli aspetti qualitativi (o “qualità secondarie”) della realtà corporea sono invece concepiti oscuramente e confusamente e quindi a essi non corrisponde nulla nella realtà in sé stessa, anche se servono a indicare ciò che è utile o dannoso per la nostra vita.

12. La passività del sentire e il mondo corporeo

L'esistenza delle cose corporee deve essere affermata anche perché è "evidente" che si trova nell'io «una certa facoltà passiva di sentire», cioè la «facoltà di ricevere e di conoscere le idee delle cose sensibili». La passività del sentire è un'evidenza anche per tutta la filosofia antica e medioevale. Ma in Cartesio, ancora una volta, tale evidenza consente di affermare l'esistenza della realtà corporea solo una volta che la "vera e certa scienza" abbia affermato l'esistenza di Dio.

La facoltà passiva di sentire implica l'esistenza di una facoltà attiva, nell'io o in un'altra realtà, capace di produrre le idee delle cose sensibili. Ma questa facoltà attiva non può essere nell'io, perché quelle idee si producono senza o contro la volontà dell'io. Tale facoltà attiva deve appartenere quindi a una sostanza reale diversa dall'io, nella quale sia contenuta "formalmente" (cioè nello stesso modo) o "eminentemente" (cioè in modo diverso e superiore) tutta la realtà che è "oggettivamente" nelle idee prodotte da tale facoltà.

E tale sostanza o è un corpo, nel quale è appunto contenuto "formalmente" quanto è "oggettivamente" contenuto in questo tipo di idee, oppure è Dio (o qualche realtà avente una natura superiore a quella del corpo), nel quale è contenuta "eminentemente" la realtà "oggettiva" di tali idee.

Ma questo secondo caso non è possibile, perché altrimenti, avendo l'io una "grande propensione" a credere che tali idee sono prodotte da cose corporee, Dio sarebbe, ingannatore. Resta dunque che la realtà che contiene realmente il contenuto delle idee delle cose sensibili è una realtà corporea, esistente al di fuori e indipendentemente dal pensiero. E tale realtà, come si è detto, ha una struttura quantitativa: estensione e mutamento dell'estensione.

Attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Cartesio dimostra dunque che, relativamente all'universo, la certezza corrisponde alla verità; ma solo quella certezza che ha come contenuto gli aspetti *quantitativi* del mondo (chiaramente e distintamente percepibili) e che sostanzialmente è riconducibile alla certezza in cui consiste la nuova scienza della natura. La quale viene così da Cartesio fondata sulla "vera e certa scienza" che ha integralmente rinnovato l'antica *epistème*, pur mantenendone il senso essenziale.

VI

Razionalismo e empirismo

1. La filosofia moderna e l'esistenza della realtà esterna

Il problema della corrispondenza delle nostre rappresentazioni con la realtà esterna è il problema specifico della filosofia moderna fino a Kant. È stato chiamato “problema gnoseologico”, cioè problema del valore della “conoscenza” (*gnósis*).

Ormai abituati a considerare le filosofie come isole separate le une dalle altre e con fisionomie tipiche e contrapposte, non teniamo presente che le isole si appoggiano sul fondo comune che le sostiene e che nella storia della filosofia ciò che conferisce all'insieme il suo significato autentico è appunto quel fondo. L'isola “Cartesio” è, certo, profondamente diversa dall'isola “Spinoza” o dall'isola “Hume”. Eppure il fondo è comune. Si può scendere molto in profondità nell'indicazione di esso. Qui è sufficiente mettere in rilievo quel tratto comune della filosofia moderna, che consiste appunto nel problema della corrispondenza tra rappresentazioni umane e realtà esterna.

Naturalmente, se ci si limita all'indicazione di ciò che è comune ci si ferma a un aspetto astratto, sebbene fondamentale, della storia della filosofia; ma la concretezza di quest'ultima non è la dimenticanza della sua unità, ma l'esplicarsi del modo in cui le differenze (le diverse isole) emergono da essa.

Tenendo conto di queste precisazioni, *razionalismo* e *empirismo* possono essere considerati come i due modi in cui la filosofia moderna precritica (prekantiana) tenta, nel XVII e XVIII secolo, di risolvere il problema della capacità del nostro pensiero di cogliere la realtà esterna. Due modi diversi, che non hanno tuttavia in comune soltanto il problema, ma anche quelle fondamentali convinzioni teoriche che consentono il costituirsi del problema: l'indubitabilità delle nostre rappresentazioni e l'esistenza della realtà a esse esterna.

Il nostro “senso comune” – abbiamo già rilevato – è convinto dell'esistenza della realtà esterna, e cioè che le cose, o quel tipo di cose che appartengono alla natura, esistono indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo. Una convinzione, questa del senso comune, che è condivisa anche dalla filosofia realistica e, oltre che dalla scienza moderna, anche dalla filosofia moderna.

All'inizio del processo di rifondazione dell'*épistème*, Cartesio mette di certo in discussione – almeno apparentemente – anche l'esistenza

della realtà esterna; ma lo sviluppo di quel processo conduce a riconfermare tale esistenza. È vero che ciò che per il realismo e il nostro senso comune è realtà esterna, per la filosofia moderna è *idea*, *rappresentazione* (e proprio attraverso il rilevamento che questo mondo in cui viviamo è nostra rappresentazione, la filosofia moderna può affermare che la realtà esterna non è immediatamente concepita); ma anche la filosofia moderna giunge ad affermare che la realtà vera e propria esiste indipendentemente dall'io.

La differenza *visibile* è che la filosofia moderna *dimostra* l'esistenza della realtà esterna, mentre per la filosofia realistica, il senso comune e la scienza moderna tale esistenza non ha bisogno di dimostrazione ed è affermata immediatamente. *Ma si dovrà mettere in rilievo* – e la cosa avrà un'importanza decisiva – *che questa dimostrazione è solo apparente, ossia che essa presuppone proprio ciò che intende dimostrare* (cfr. cap. XX, § 3).

Intanto, va ribadito che anche se nella storia della filosofia moderna, fino a Kant compreso, la determinazione, la configurazione della realtà esterna andrà variando (nel senso che la realtà esterna è per Cartesio qualcosa di diverso da ciò che essa è per Locke, o per Leibniz, o per Kant), rimarrà però costante il *presupposto* dell'affermazione dell'esistenza della realtà esterna.

Tale esistenza verrà essa stessa coinvolta nella *problematizzazione* del rapporto tra pensiero e realtà, avviata da Cartesio, solo con l'*idealismo*, ossia col superamento di quell'opposizione di certezza e verità, che caratterizza la filosofia moderna preidealistica. Si verificherà allora una sorta di ritorno al primo momento, ossia al momento dell'identità di certezza e verità, secondo, appunto, l'indicazione di Hegel, il massimo rappresentante della filosofia idealistica.

2. La passività del sentire e il suo carattere rivelativo e occultante

La filosofia moderna ha in comune con la tradizione filosofica anche il principio della “recettività”, o “passività” del soggetto (o dell'io) rispetto alla realtà esterna. Non solo la realtà vera e propria è esterna alla mente, ma è anche *attiva* sull'apparato percettivo-sensitivo dell'uomo. Si è già visto che questo principio consente a Cartesio di dimostrare l'esistenza, nella realtà in sé, dei corpi.

Già Aristotele aveva inteso la realtà sensibile come *motore* (causa agente) delle nostre sensazioni. Quando, ad esempio, percepiamo un colore o un suono, o avvertiamo una resistenza, i nostri organi di senso sono passivi o recettivi rispetto a una attività esercitata su di essi dalla realtà esterna. Anche il modo in cui la scienza moderna (ad esempio nell'ottica o nell'acustica) spiega il prodursi di una

sensazione, conferma questa passività del soggetto rispetto alla realtà esterna.

In questa prospettiva, la passività è propria della *sensibilità* umana: noi non siamo liberi di sentire o di non sentire, o di sentire diversamente, un certo contenuto sensibile (ad esempio un suono); siamo invece liberi di *pensare* o di non pensare, o di pensare diversamente ciò che pensiamo. Il contenuto sensibile si impone all'uomo; e gli si impone proprio perché è l'effetto dell'azione della realtà esterna sugli organi di senso.

Ma il sentire umano, l'aspetto sensibile dell'esperienza, ha, insieme, un carattere rivelativo e un carattere occultante.

Rivelativo, perché la sensazione (ossia ciò che Cartesio chiama "idea avventizia"), come effetto di una causa esterna, rivela in qualche modo tale causa: l'effetto, come tale, è un modo di mostrarsi della causa. (Si suole dire che l'albero si giudica dal frutto.)

Ma la sensazione è anche *occultante* la realtà esterna: se non altro, perché l'effetto non è la causa (anche se si può presumere che in qualche modo la riveli). Come effetto della realtà esterna, proprio perché è effetto, la sensazione è un velo che nasconde l'autentica conformazione della causa. (Anche la coscienza religiosa vede nel mondo – effetto della causa divina – una rivelazione di Dio; ma vi vede anche un nascondimento di Dio.)

3. Il razionalismo

Ebbene, il *razionalismo*, a cominciare da Cartesio, ha sottolineato il carattere occultante della sensazione; l'*empirismo* ne ha invece sottolineato il carattere rivelativo.

Sulla base di questo rilievo, si presenta anche la possibilità di penetrare più a fondo il significato di alcuni luoghi comuni intorno a queste due forme del pensiero filosofico.

Si dice usualmente che il razionalismo *basa* il sapere sulla *ragione*, e che invece l'empirismo *basa* il sapere sull'*esperienza*.

Innanzitutto, che cosa significa qui "sapere"? Sulla scorta di quanto si è detto nelle pagine precedenti, il "sapere" è appunto il conoscere che è stato *problematizzato* dalla filosofia moderna (cfr. cap. IV, § 1, c). Il "sapere" che ha bisogno di una "base" o "fondamento" – e la "ragione" e l'"esperienza" intendono essere appunto un siffatto fondamento – è appunto la conoscenza *della realtà esterna*: la conoscenza che non si riduce alla semplice certezza delle nostre rappresentazioni, ma che ha *verità*, ossia coglie la struttura autentica della realtà esterna, della realtà in sé stessa. Il "sapere" è dunque ciò

che si porta al di là delle nostre rappresentazioni; o anche: è l'insieme delle nostre rappresentazioni in quanto è in grado di cogliere la realtà esterna.

Che significa, allora, affermare che per il razionalismo la base del sapere è la “ragione”?

Si può rispondere a questa domanda servendosi della distinzione, sopra indicata, tra funzione rivelativa e funzione occultante della sensibilità umana.

Il razionalismo ha coscienza del carattere occultante della sensibilità: *per conoscere ciò che sta al di là delle nostre rappresentazioni sensibili* – questo è il punto di vista specifico del razionalismo – *non potremo e non dovremo mai basarci sulle nostre rappresentazioni sensibili*. Per conoscere ciò che è al di là dell'esperienza non potremo e non dovremo mai basarci sull'esperienza.

La costruzione del “sapere” dovrà allora avvenire sulla base di *principi non attinti dall'esperienza*. Come tali, tali principi sono detti “a priori” o “innati”. È la via inaugurata da Cartesio, dove la conoscenza della realtà esterna dei corpi è fondata sull'idea innata di Dio e sulla dimostrazione che a questa idea corrisponde un contenuto reale; e tale dimostrazione è a sua volta basata su un principio – “il nulla non produce alcunché” – che non è attinto dall'esperienza, ossia è valido in sé stesso, indipendentemente da essa.

Contrariamente a quanto può sembrare, la conoscenza “a priori” non è una conoscenza che volti le spalle alla realtà e se ne stia chiusa in sé a elaborare un suo proprio contenuto. All'opposto, per il razionalismo la conoscenza “a priori” (o “innata”) è la parabola, il “ponte” che scavalca l'esperienza – ossia scavalca la dimensione occultante – e porta a contatto con la realtà esterna. La *metafisica* razionalistica è appunto questa parabola, questo oltrepassamento delle nostre rappresentazioni sensibili, che, proprio perché è in grado di oltrepassarle, non deriva da esse.

Nella filosofia premoderna, la “metafisica” è un portarsi “al di là” (*metá*) delle “cose fisiche” (*physiká*). Le cose fisiche sono gli enti divenienti. La metafisica li oltrepassa, nel senso che, dapprima, si domanda se esistano altri enti oltre a quelli divenienti, e poi dimostra l'esistenza dell'Ente immutabile al di là dell'ente diveniente. Nella filosofia moderna, la “metafisica” è un oltrepassamento, un trascendimento di diverso significato: non si tratta di andare da un certo tipo di realtà (la realtà diveniente) a un cert'altro tipo di realtà (la realtà immutabile), ma si tratta di andare *dalle nostre rappresentazioni alla realtà*.

Con terminologia cartesiana: nella metafisica antica l'oltrepassamento parte dalla “realtà formale” e arriva alla “realtà formale” (anche se le due realtà formali sono diverse quanto al loro

contenuto); nella metafisica razionalistica l'oltrepassamento parte dalla "realtà oggettiva" e arriva alla "realtà formale": dall'idea alla realtà esterna. La metafisica, qui, è la stessa parabola compiuta dal sapere che si fonda su principi "a priori", o "innati".

Se il problema della filosofia moderna è "come andare al di là delle nostre rappresentazioni", e poiché, in esse, l'aspetto sensibile è per il razionalismo l'elemento occultante (ossia è il responsabile della differenza tra rappresentazioni e realtà esterna), ne viene che l'oltrepassamento della semplice certezza – ossia della situazione in cui le nostre rappresentazioni sono sì certe, ma non ancora vere – potrà avvenire solo in quanto non ci si basi, ossia non si assumano come fonti di verità le nostre rappresentazioni sensibili, ma solo in quanto ci si basi su rappresentazioni che sono principi "a priori", non attinti cioè dall'esperienza e quindi immuni dal suo carattere occultante.

La storia del razionalismo è la vicenda dei tentativi di costruire la parabola metafisica che riesca a condurre dalle nostre rappresentazioni alla realtà esterna. Mentre nella filosofia premoderna la metafisica *determina* la verità che si ritiene sia originariamente posseduta dal pensiero, nella storia del razionalismo la metafisica ha invece il compito di *condurre* a quell'unificazione di certezza e verità, che è il *punto di partenza* del modo tradizionale di filosofare. Il punto di partenza diventa così il punto di arrivo: la metafisica diventa, nel razionalismo, lo strumento mediante il quale viene risolto il problema del valore del conoscere. Il risolvimento del problema metafisico è il fondamento del risolvimento del problema gnoseologico.

4. Razionalismo e empirismo

Il problema comune al razionalismo e all'empirismo può essere illustrato con una metafora. Supponiamo di voler sapere che cosa ci sia al di là di un muro. Possiamo allora seguire due vie.

La prima è quella di tentare di scavalcare il muro. Chi tenta di scavalcarlo dimostra con questo suo atto che per lui l'ispezione della superficie visibile del muro non ha alcuna utilità ai fini della conoscenza di ciò che sta al di là di esso: per conoscere quello che sta al di là è inutile essere informati del colore, grado di rugosità, umidità, pendenza del muro. Per conoscere quello che sta al di là ci si dovrà mettere in una prospettiva diversa da quella di chi, stando al di qua del muro, si limita a prendere atto della sua conformazione visibile.

La seconda via consiste nel raggiungere la conoscenza di ciò che sta al di là del muro, basandosi (magari dopo aver visto che è difficile scavalcarlo) proprio sull'ispezione della sua superficie visibile. Chi

sceglie questa seconda via procede sulla scorta della convinzione che l'ai di là del muro deve in qualche modo rivelarsi nell'ai di qua.

Ogni elemento che emerge dall'ispezione della superficie visibile è allora un *sintomo*, un *effetto sintomatico*, *rivelativo* di ciò che accade al di là del muro.

La prima è la via del razionalismo, la seconda è quella dell'empirismo. La superficie visibile del muro è l'insieme delle nostre rappresentazioni sensibili. Ciò che sta al di là del muro è la realtà vera e propria che esiste al di là e indipendentemente dalle nostre rappresentazioni. Lo scavalco del muro è la parabola metafisica che porta al di là delle nostre rappresentazioni sensibili, partendo da principi non desunti da esse.

Il porsi, scavalcando il muro, in una prospettiva diversa da quella di chi si limita a guardarne la superficie visibile è appunto l'appoggiarsi su elementi o principi non desunti dalla sensibilità, e quindi "a priori" o "innati" rispetto a questa. Chi tenta di scavalcare il muro ritiene che la sua superficie visibile *nasconda* ciò che sta al di là di esso; chi invece si propone di desumere la conformazione dell'ai di là sulla base della conformazione visibile del muro, ritiene che quest'ultima sia *rivelativa* dell'ai di là.

È, questo secondo – si è detto –, l'atteggiamento empiristico, che nella sensibilità vede l'unico reale rapporto, l'unico reale legame tra il mondo delle nostre rappresentazioni e il mondo della realtà in sé stessa: *le nostre sensazioni sono l'unico elemento, interrogando il quale possiamo sapere qualcosa intorno alla realtà esterna*.

È quindi chiaro che l'empirismo si presenta sostanzialmente come una critica alla metafisica razionalistica, e che tale critica viene a coincidere con il rifiuto dell'"innatismo" e dell'"apriorismo" razionalistico.

La parabola metafisica che scavalca la sensibilità si appoggia e parte da conoscenze innate, non attinte dall'esperienza sensibile. Sul valore di queste conoscenze si addenseranno sospetti sempre più gravi. D'altra parte, quel che le sensazioni ci dicono intorno alla realtà esterna (e, se ce ne fosse ancora bisogno, si ribadisca che tale realtà non è quella sensibilmente percepita, ma è quella che si trova al di là delle percezioni e delle sensazioni umane) è ben poco e incerto: l'empirismo stesso andrà progressivamente rendendosi conto dei *limiti* della rivelatività delle sensazioni. Ma mentre per il razionalismo la coscienza di tali limiti sarà accompagnata dalla convinzione di poter oltrepassare la soggettività sensibile (la sensibilità soggettiva) mediante la *ragione*, per l'empirismo la coscienza di tali limiti sarà invece accompagnata dal rifiuto sempre più radicale della "ragione" in quanto facoltà di conoscere la realtà in sé stessa.

Tuttavia, la negazione empiristica della "ragione" non ha nulla a

che vedere con l'antica concezione del *sensismo* materialistico, per la quale ogni nostra conoscenza altro non è che "sensazione". L'empirismo si sviluppa infatti, come il razionalismo, *all'interno* della scoperta cartesiana dell'indubitabilità del pensiero. Attorno al nucleo essenziale dell'empirismo si sono certamente aggiunti degli sviluppi sensistici (si pensi, ad esempio, al sensismo di E. Condillac, nel XVIII secolo); ma la differenza tra le due posizioni è netta. Il sensismo identifica la coscienza alla sensibilità: non si avvede che la sensibilità, di cui parla, è, appunto, *contenuto della coscienza*. Colori, forme, suoni, sapori, ecc., sono appunto ciò di cui siamo *consapevoli*, ciò di cui abbiamo *coscienza*. Per questo, Cartesio può affermare che la sensazione è *idea*. Ma già nel pensiero antico, con Socrate e Platone, il sensismo è esplicitamente e definitivamente superato: se con la vista vediamo i colori di un frutto, con il tatto ne percepiamo la ruvidezza e con il gusto il sapore, con quale "organo di senso" percepiremo *l'unità* di questa molteplicità sensibile (colore, sapore, ruvidezza, ecc.), quella unità che noi indichiamo appunto col nome del frutto? Platone chiamava "anima" la facoltà che percepisce tale unità, e con questa parola intendeva precisamente riferirsi alla *coscienza* che ha come contenuto la sensibilità e l'unità del sensibile. Ed è ancora la coscienza ciò per cui possiamo dire che altro è un colore e altro è la consapevolezza, da noi posseduta, che questo è un colore.

Ebbene, l'empirismo non nega la coscienza (cioè non è un sensismo), ma, nella sua forma più matura, quella assunta in David Hume (cfr. cap. XIII), nega che la coscienza possa avere di per sé stessa un contenuto reale non sensibile. Quando l'empirismo nega la "ragione", non intende cioè negare il nostro essere consapevoli, ma intende negare quella parabola metafisica, che appoggiandosi su conoscenze innate, "a priori", non attinte dall'esperienza, ritiene di poter cogliere la realtà come essa è in sé stessa al di là della nostra sensibilità. La "ragione" rifiutata dall'empirismo è cioè una coscienza che presume di potersi costituire indipendentemente dalla sensibilità. La "ragione" è cioè il sapere "metafisico", in senso razionalistico. Pertanto, il fondamento del sapere è, per l'empirismo, la *coscienza* sensibile, ossia la coscienza che ha come contenuto la *sensibilità*. Tale coscienza è appunto *l'esperienza*.

La storia dell'empirismo è la vicenda del progressivo rifiuto della "ragione", accompagnata dalla consapevolezza sempre più netta dei limiti della sensazione come strumento rivelativo della realtà esterna.

Sia il carattere rivelativo, sia quello occultante della rappresentazione sensibile poggiano infatti sulla convinzione, comune dunque al razionalismo e all'empirismo, che la sensazione sia *l'effetto* dell'azione esercitata dalla realtà esterna sulla nostra sensibilità: tale azione è un *rapporto causale*, dove la realtà esterna è la causa e la

sensazione l'effetto. Ma Hume elabora una delle critiche più radicali del principio di causalità (cfr. cap. XIII, § 2), portando così al massimo il processo di riduzione, cui si è accennato, del carattere rivelativo della sensazione.

Se infatti si deve rifiutare il principio di causalità, in base al quale è consentito di porre la sensazione come effetto della realtà esterna, allora il carattere rivelativo della sensazione nei confronti di tale realtà scende a zero, e la sensazione resta un puro *fenomeno*, sulla cui base non è più consentito affermare alcunché intorno alla realtà esterna. La stessa affermazione di tale realtà diventa per Hume una *fede* inerente alla “natura umana”.

5. Nota sui limiti delle considerazioni svolte

Lo *schema* relativo allo sviluppo del rapporto tra *certezza* e *verità* proviene, come già abbiamo rilevato, dall'idealismo hegeliano, dove però il rapporto “dialettico” tra certezza e verità coincide con lo stesso sviluppo in cui la coscienza assoluta (che è la stessa realtà assoluta) va realizzandosi (cfr. cap. XIII, § 4). Invece in queste pagine tale schema ha principalmente un valore *euristico*; si tratta cioè di una prospettiva idonea a introdurre *a una prima comprensione* dello svolgimento storico del sapere filosofico, la quale è pertanto essa stessa destinata a essere integrata da una più concreta e essenziale comprensione della storia della filosofia (che d'altra parte, data la natura di questo libro, deve qui rimanere del tutto assente).

Si può osservare inoltre che le considerazioni svolte sul rapporto tra razionalismo e empirismo sono esse stesse uno *schema astratto*, che lo stesso movimento storico si è incaricato di correggere. I due pensatori che più vi si rispecchiano sono Cartesio, per il razionalismo, e Locke, per l'empirismo, e anche qui con le riserve opportune.

Per quanto riguarda il razionalismo, si può infatti osservare che già con Malebranche (cap. VII, § 3), e poi con Spinoza (cap. VIII) e soprattutto con Leibniz (cap. IX) entra in crisi il principio che la sensazione sia l'effetto dell'azione della realtà esterna (causa) sul soggetto conoscente. Malebranche anticipa, sia pure con risultati diversi, la critica di Hume al principio di causalità. Spinoza accetta ancora questo principio, ma esclude che la realtà esterna corporea possa essere causa di idee (e queste effetto di quella): la causalità si esercita tra termini *omogenei*, ossia o tra corpi, o tra idee. E Leibniz, dicendo che le “monadi” (cioè le sostanze reali) non hanno porte o finestre dalle quali possa entrare o uscire qualche cosa, intende appunto affermare (innanzitutto a proposito di quella monade che è la coscienza stessa) che la realtà esterna non può entrare nella coscienza, ossia non può imprimervi, come suoi effetti, le sensazioni (le quali,

come vedremo, sono per lui già tutte contenute “virtualmente” nella coscienza).

Anche nell'empirismo, il concetto di “sensazione”, proposto da Locke, va incontro, con Berkeley (cap. XII) e Hume (cap. XIII), a profonde modifiche, che spingono sempre più sullo sfondo il presupposto che la sensazione sia l'effetto di un'azione esercitata sul soggetto conoscente da parte della realtà esterna.

Ciononostante, l'anima del razionalismo consiste pur sempre, come si è detto, nel guardare verso la realtà in sé stessa, scavalcando l'esperienza con un occhio che non attinge pertanto da essa la luce, ma da principi in cui si esprime l'essenza della realtà che esiste al di là dell'esperienza. E l'anima dell'empirismo consiste pur sempre (anche in seguito alle crescenti difficoltà cui va incontro la costruzione razionalistica del sapere) nel principio che l'autentico contatto con la realtà in sé stessa può essere dato soltanto dall'esperienza – anche quando, con Hume, l'affermazione filosofica dell'esistenza di una realtà in sé, al di là dell'esperienza, diventerà (a parte la “fede” in essa, che per Hume appartiene alla natura umana) qualcosa di *completamente implicito*, ma non per questo meno presente.

Le prime reazioni al pensiero cartesiano

1. *Il razionalismo e il circolo vizioso*

L'intera costruzione filosofica di Cartesio è volta a dissolvere il sospetto che la vita dell'uomo sia un sogno, anche negli aspetti che sembrano più evidenti. La soluzione di Cartesio – una volta stabilita l'indubitabilità dell'esistenza del dubitante (o sospettante), e cioè del pensante – si fonda interamente sul principio che la Forza che domina la realtà (Dio) non impedisce all'uomo di conoscere la vera configurazione della realtà e di vivere in essa. Tale principio significa che la realtà, nella sua radice più profonda, è aperta al pensiero dell'uomo. "Esistenza di Dio" significa da ultimo: "Razionalità della realtà", e quindi "vita reale dell'uomo che vive secondo la ragione". Nella filosofia moderna la soluzione del problema metafisico è il fondamento della soluzione del problema gnoseologico (cioè del problema del valore della conoscenza umana del mondo), ma proprio per questo è anche il fondamento del problema etico.

Il tema della razionalità del reale sta dunque al centro dello sviluppo della filosofia razionalistica. Giacché se il modo in cui Cartesio supera il dubbio, se cioè l'affermazione dell'indubitabilità dell'esistenza del pensiero viene ritenuta un guadagno definitivo (e non solo dal razionalismo, ma da tutta la filosofia moderna), molte ombre si addensano sul modo in cui Cartesio dimostra l'esistenza di Dio. Già i contemporanei di Cartesio vedono in questa dimostrazione un "circolo vizioso". Il mio pensiero può essere sicuro di cogliere la realtà che è fuori di lui, solo se sa che Dio esiste; ma può sapere che Dio esiste, solo se è capace di cogliere la realtà che è fuori di lui. Cartesio dimostra l'esistenza di Dio con un pensiero il cui valore dovrebbe essere garantito da questa esistenza stessa.

Ciò che provoca il circolo vizioso è la *distanza* tra l'io e Dio, la distanza per la quale l'io è una realtà diversa e separata da Dio. La filosofia razionalistica si presenta come un progressivo *avvicinamento* tra l'io e Dio, che culmina in Spinoza, dove il pensiero chiaro e distinto dell'uomo è visto come una parte del pensiero divino.

Esistono certamente dei motivi specifici che, soprattutto nel pensiero di Spinoza, portano ad affermare l'appartenenza dell'io a Dio e a superare il dualismo tra questi due termini. (Un dualismo, che, da un lato, conferisce al concetto cartesiano di Dio i caratteri

fondamentali che Dio possiede nella tradizione filosofica medioevale, e, dall'altro lato, rende i *risultati* della filosofia di Cartesio sostanzialmente conciliabili con la teologia cristiana.) Ma l'eliminazione del dualismo tra l'io e Dio consente anche di evitare il "circolo vizioso" imputabile appunto alla necessità, per il pensiero, di coprire la distanza tra i due termini.

Con questo, non s'intende dire che il pensiero di Cartesio si avvolga effettivamente nel "circolo vizioso" contestatogli. Cartesio può ribattere, tra l'altro, che i principi di cui si serve per dimostrare l'esistenza di Dio sono applicati *alle idee* e non alla realtà esterna al pensiero. Avremo modo di rilevare, peraltro, che Cartesio si trova certamente all'interno di un *circolo vizioso*, ma si tratta del circolo in cui si avvolge *l'intera filosofia moderna fino a Kant compreso*: il circolo consistente nel presupporre, implicitamente, quella realtà esterna al pensiero, che peraltro, esplicitamente, vien messa in dubbio e di cui ci si propone di dimostrare l'esistenza (cfr. cap. XX, § 3).

2. L'*occasionalismo* di Geulincx

Ma c'è anche un altro aspetto, nella filosofia di Cartesio, che si presenta in equilibrio instabile. L'io e la realtà corporea sono due sostanze completamente eterogenee. Poiché la conoscenza della sostanza pensante non implica la conoscenza della sostanza estesa e poiché nel concetto di estensione non è incluso il concetto di pensiero, quindi – conclude Cartesio – la sostanza pensante non ha nulla in comune con la sostanza estesa. E d'altra parte, come si è visto, la sostanza estesa è la *causa* della passività presente nelle idee delle cose sensibili; e la causalità è una relazione che implica omogeneità tra sostanza estesa e sostanza pensante (in cui esistono le idee).

In questo caso, lo sviluppo del razionalismo ha considerato come un guadagno definitivo l'eterogeneità tra sostanza pensante e sostanza estesa e ha pertanto negato l'esistenza di un rapporto causale tra le due. Arnold Geulincx (1624-1669; cfr. Nbb 1) esige appunto la coerenza al principio cartesiano che il mio essere e il mio agire si estendono tanto quanto io ne sono cosciente. Ora, poiché io non conosco come un corpo esterno possa essere causa di una mia idea, né come la mia volontà possa agire sul mio corpo, dunque non esiste alcun rapporto causale tra sostanza pensante e sostanza estesa.

I corpi esterni e la mia volontà non sono quindi cause efficienti, ma cause *occasional*i di ciò che, rispettivamente, si produce nella sostanza pensante e nella sostanza estesa. *Occasioni*, cioè, della vera causa efficiente che è anche l'unica causa efficiente nell'universo: la Forza divina che produce i moti dell'anima e quelli del corpo. (Di qui il termine "occasionalismo", per indicare questa connessione delle cause

occasionalisti.)

La concordanza tra i due moti (il fatto, ad esempio, che quando decido di stendere un braccio, il braccio si estende, e che quando un corpo esterno si porta in una certa prossimità rispetto al mio corpo io provo una certa sensazione consapevole) è paragonata da Geulincx al sincronismo perfetto di due orologi, che non è determinato dal loro influsso reciproco, ma dalla perfezione dell'arte di chi li ha costruiti e che in Dio non si limita alla produzione iniziale degli enti dell'universo, ma li accompagna lungo tutta la loro esistenza. (In relazione all'esempio, la lancetta di un orologio non è la causa efficiente del sincronismo con la lancetta corrispondente dell'altro orologio, ma è, appunto, "occasione" dell'esplicarsi della causa efficiente costituita dall'arte dell'orologiaio.)

Se "sostanza" significa qualcosa che ha una sua autonomia nell'essere, nell'agire e nell'essere oggetto di conoscenza, in Geulincx prende avvio quella *negazione del carattere sostanziale degli enti finiti*, che troverà in Spinoza la sua formulazione più radicale.

E la sostanzialità degli enti finiti è appunto uno dei fattori decisivi del dualismo tra l'io e Dio, di cui si è parlato nel paragrafo precedente. L'io cartesiano può esistere in sé stesso, di fronte a Dio (e di fronte alle cose corporee), appunto in quanto è una sostanza, cioè qualcosa che per esistere non ha bisogno di altro cui inerire e non ha bisogno di altro per essere concepito (a differenza delle idee, la cui realtà oggettiva può essere concepita solo in quanto essa rinvia da ultimo alla realtà – che è appunto la sostanza – che contiene formalmente quanto nelle idee è contenuto oggettivamente).

3. Malebranche e il "circolo vizioso" cartesiano

Un ulteriore *avvicinamento* di io e Dio compare nella filosofia di Nicolas Malebranche (1638-1715; cfr. Nbb 1), che rende ancora più netta la tendenza di Geulincx di intendere le coscienze umane come modi di un'unica sostanza spirituale e divina, e i diversi corpi come modi di essere dell'unica sostanza materiale che è l'estensione.

Se la verità delle nostre idee delle cose corporee è garantita da Dio, secondo quanto risulta dalla dottrina di Cartesio, tale garanzia non può essere intesa come un sostegno che dall'esterno rafforzi l'autonomia conoscitiva dell'uomo: le nostre idee hanno verità appunto in quanto non sono "nostre", non risiedono nella sostanza finita pensante, ma sono *in Dio*. «Noi vediamo tutte le cose in Dio.» Dio non è una realtà che il pensiero dell'uomo debba *raggiungere mediante una dimostrazione* (colmando così una distanza iniziale): Dio è il contenuto immediato del pensiero. Non nel senso che il pensiero umano sia onnisciente, ma nel senso che ciò che il pensiero pensa con

chiarezza e distinzione appartiene alla realtà divina.

In questo modo, l'*idea* possiede, *insieme*, il senso che a essa viene attribuito dalla filosofia moderna e il senso che a essa è stato conferito da Platone: l'*idea* è l'“essere oggettivo” (nel senso cartesiano dell'espressione) ed è, insieme, il modello conformemente al quale la realtà corporea esiste in sé stessa, al di là del pensiero. L'uomo conosce non il mondo, ma il mondo rispecchiato in Dio, o il mondo nella luce di Dio. In questo modo, però, l'esistenza del mondo reale diventa il contenuto di una “fede”, e precisamente – secondo Malebranche – della fede cristiana.

Si può ritenere che Malebranche pone Dio come contenuto immediato del pensiero per evitare il “circolo vizioso” di cui è stata accusata la filosofia di Cartesio: se l'esistenza di Dio non è risultato di una dimostrazione, ma è immediatamente intuita, allora non c'è più, per il pensiero, un tragitto che esso dovrebbe percorrere sprovvisto della garanzia divina: la garanzia è immediata.

Hegel scrive che «la filosofia di Malebranche ha lo stessissimo contenuto dello spinozismo, ma in altra forma, più pia, più teologica» e quindi «popolare». Sennonché Malebranche, come Cartesio, continua a tener fermo che Dio è realtà *ontologicamente trascendente* l'uomo, anche se *conoscitivamente immanente* a esso (come già era avvenuto in Platone). E sin tanto che il pensiero è un attributo di un ente *finito*, la verità che esso può avere è sempre limitata e instabile.

Siamo invece sicuri che il nostro pensiero può cogliere la realtà esterna solo se la sua verità è *assoluta*, e quindi solo se il pensiero stesso è assoluto, cioè non è un semplice atto umano, ma è atto della stessa Sostanza assoluta. Appunto in questo modo può essere intesa la filosofia di Spinoza. Che, anche rispetto a quella di Leibniz, è l'espressione più radicale dell'istanza cartesiana di riconoscere valore al pensiero solo in quanto esso sia garantito dalla Realtà assoluta: la garanzia più radicale, allora, è ottenuta intendendo il pensiero come atto di Dio e non come atto semplicemente umano.

4. Pascal

a) *Pascal, Montaigne, Cartesio*. – Da questo sviluppo radicale del pensiero di Cartesio si tiene invece lontano Blaise Pascal (1623-1662; cfr. Nbb 2) che di Cartesio tien ferma soltanto l'indubitabilità dell'esistenza del soggetto pensante, mentre, relativamente a tutto il resto, non vede come sia possibile uscire dal dubbio. E l'insuperabilità del dubbio, l'incapacità della ragione di conoscere il mondo reale e l'esistenza di Dio porta in primo piano l'angoscia per la sorte dell'uomo. L'*épistème* viene fatta arretrare nuovamente al suo punto di partenza anche se in Pascal non è presente una critica perentoria della

“vera e certa scienza” di Cartesio, ma soltanto la sfiducia nella capacità della ragione di illuminare il destino dell’uomo.

L’indubitabilità dell’io si esprime, in Pascal, come indubitabilità della condizione tragica dell’uomo. Già Michel de Montaigne (1533-1592; cfr. Nbb 3) aveva rilevato che i tratti caratteristici di tale condizione sono l’assoluta ignoranza e l’assoluta impotenza dell’uomo relativamente a sé stesso e all’intero universo. E l’impotenza radicale dell’uomo si esprime soprattutto nell’inevitabilità della morte (anche se l’accettazione cosciente di questa inevitabilità è, per Montaigne, il vero rimedio contro l’angoscia che l’uomo prova di fronte alla morte).

Ma mentre Cartesio si porta oltre ogni posizione scettica – e quindi oltre lo scetticismo di Montaigne – e vede nella “vera e certa scienza” la fonte della potenza umana, sino a credere che tale scienza potrebbe un giorno sconfiggere la morte, Pascal si ricollega invece a Montaigne, ma senza lasciarsi sfuggire quell’indubitabilità del contenuto della coscienza, portata alla luce da Cartesio, che gli consente di conferire un valore incontrovertibile alla descrizione della condizione tragica dell’uomo.

Che è innanzitutto una condizione di ignoranza radicale: «Non so chi mi abbia messo al mondo, né che cosa sia il mondo, né che cosa io stesso. Sono in un’ignoranza spaventosa di tutto. Non so che cosa siano il mio corpo, i miei sensi, la mia anima e questa stessa parte di me che pensa quel che dico, che medita sopra di tutto e sopra sé stessa, e non conosce sé meglio del resto. Vedo quegli spaventosi spazi dell’universo che mi rinchiudono; e mi ritrovo confinato in un angolo di questa immensa distesa, senza sapere perché sono collocato qui piuttosto che altrove, né perché questo po’ di tempo che mi è dato da vivere mi sia assegnato in questo momento piuttosto che in un altro di tutta l’eternità che mi ha preceduto e di tutta quella che mi seguirà. Da ogni parte vedo soltanto infiniti, che mi assorbono come un atomo e come un’ombra che dura un istante, e scompare poi per sempre. Tutto quel che so è che debbo presto morire, ma quel che ignoro di più è, appunto, questa stessa morte che non posso evitare» (*Pensieri*, 194). È cioè indubitabile il *divenire* dell’uomo, il suo annientamento inevitabile, ed è incontrovertibile la sua assoluta ignoranza, perché rimane sconosciuto da dove egli venga, dove vada, e il senso stesso dell’uomo e della sua morte.

b) La “ragione” e il “cuore”. – Pascal contrappone la “ragione” al “cuore” («il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce», *Pensieri*, 177), ossia l’“esprit de géométrie” all’“esprit de finesse”, ma questa contrapposizione significa sostanzialmente che la catena delle dimostrazioni operate dalla ragione si arresta, come Platone e Aristotele avevano messo in luce, a termini primi, indimostrabili, *intuitivi*, a una dimensione per sé evidente, *istintivamente sentita* ed

accettata, la dimensione del “cuore”.

In altri termini, le ragioni del cuore sono irrefutabili, ma ciò che il cuore porta alla luce è precisamente quel “tutto” che appare nell’atto con cui quella “parte di me che pensa” “medita sopra il tutto e sopra sé stessa” – ossia è precisamente il *cogitatum*, l’“essere oggettivo” di cui parla Cartesio (cfr.cap. IV, § 2), la dimensione che anche per Cartesio, pur essendo indubitabilmente evidente, è sconvolta dalla problematicità e dal dubbio più radicale sino a quando la “vera e certa scienza” non conduce all’affermazione dell’esistenza di Dio, ossia del Principio che dissolve la possibilità che l’uomo sia preda di un inganno radicale e ineliminabile (l’inganno del “demone maligno”). Il “cuore” è la verità originaria, ma ciò che la verità originaria mostra è l’ignoranza dell’uomo, la sua destinazione alla morte, gli interrogativi più radicali sul senso della vita.

c) «*Ogni nostro fondamento scricchiola*». – La ragione – la filosofia e la scienza (e Pascal è stato anche un grande scienziato) – non sa rispondere a questi interrogativi. E proprio perché ci sfugge il significato ultimo della morte stessa e della sua inevitabilità, il rimedio contro l’angoscia della morte non può essere nemmeno, a differenza di quanto pensava Montaigne, la serena accettazione di essa.

Ma il rimedio alla condizione tragica dell’uomo non può essere nemmeno il “divertissement”, il divertimento, la diversione con la quale l’uomo tenta invano, nelle varie occupazioni mondane, di dimenticare la morte e l’infelicità che essa suscita. Anticipando potentemente il pensiero contemporaneo, e in particolare quello di Nietzsche, Pascal riconosce che l’uomo ha l’“inclinazione” a costruire un sapere immutabile (l’*épistème*), cioè a «ormeggiarsi e a fissarsi» a «un assetto stabile» e a «un’ultima base sicura per edificarvi una torre che s’innalza all’infinito», per ottenere la felicità che ci libera dalla miseria e dalla morte che incombono su di noi per il nostro incessante *divenire* («Noi vaghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all’altro, sempre incerti e fluttuanti.»). Ma guardando alla storia di questa inclinazione, ritiene di dover concludere che ogni struttura immutabile, ormeggiandosi e fissandosi alla quale l’uomo tenta di salvarsi dall’angoscia per il proprio annientamento, «vacilla e ci lascia; e se la seguiamo, ci si sottrae, scorre via e fugge in un’eterna fuga. Nulla si ferma per noi» (*Pensieri*, 72), non riusciamo a costruire l’«assetto stabile» e l’«ultima base sicura» che ci salverebbe dall’angoscia del divenire, «ogni nostro fondamento scricchiola, e la terra si apre sino agli abissi» (*ibidem*).

d) *La fede e il cristianesimo*. – Il carattere tragico della condizione umana è dunque dovuto all’unione, nell’uomo, di due caratteri antitetici: la sua “miseria” e la sua “grandezza”: la grandezza del

“pensiero” col quale l’uomo pensa la propria miseria. «L’uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma è una canna che pensa» e «sa di morire» e quindi è superiore a tutte le forze che possono annullarlo ma che non pensano.

«Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero.» E qui l’accordo con Cartesio è completo. Ma, appunto, il pensiero non ci conduce al di fuori della “miseria”, come crede Cartesio e ogni forma dell’*epistème* (che Pascal chiama “dogmatismo”), ma è destinato ad essere il pensiero della nostra miseria; e dunque non si può né cancellare la miseria, avendo occhi solo per la grandezza dell’uomo, né cancellare la grandezza, guardando soltanto, come gli scettici, la miseria dell’uomo.

Solo il cristianesimo «ha conosciuto la grandezza e la miseria, e le cause dell’una e dell’altra. Chi, tranne la religione cristiana, le ha conosciute?» (*Pensieri*, 433). È innanzitutto per questo motivo che Pascal, di fronte al fallimento della ragione, vede nel cristianesimo la *possibilità* di risolvere il problema dell’uomo. Il concetto di “peccato originale” indica la caduta da una condizione paradisiaca e spiega perché l’uomo possa avere nostalgia e “inclinazione” per quell’“assetto stabile” e per quell’“ultima base sicura” che la ragione non riesce a raggiungere.

È chiaro che, in quanto contenuto della fede, il messaggio cristiano non ha alcun valore incontrovertibile, non possiede alcuna evidenza, e non conduce ad alcuna certezza incrollabile, ad alcun possesso sicuro. Tuttavia il cristianesimo parla di un Dio che «non è semplicemente un Dio autore delle verità matematiche e dell’ordine cosmico», ma «è un Dio di amore e di consolazione: un Dio che riempie l’anima e il cuore di coloro che possiede» (*Pensieri*, 556).

Rispetto a questo Dio l’uomo deve *decidersi*, cioè deve sceglierlo o rifiutarlo, credere in lui o negarlo. L’uomo non può evitare di scegliere, perché anche la rinuncia a scegliere è già una scelta negativa. E scegliere significa vivere in un certo modo piuttosto che in un altro. Dal punto di vista della ragione, la scelta e il rifiuto sono equivalenti. Tuttavia Pascal, rivolgendosi a chi non ha fede, osserva che la “scommessa” su Dio ha un carattere tale da rendere più plausibile la scelta del rifiuto, perché se si scommette su Dio, e Dio esiste, si guadagna un bene infinito, mentre, se si scommette su Dio, e Dio non esiste, si perde un bene finito, cioè il modo di vivere al quale si rinuncia per aver scelto Dio.

Con questo, Pascal non vuol dire che sia possibile “dimostrare” la razionalità della scelta di Dio. A Dio non si arriva con la ragione ma col “cuore”, cioè con un’esperienza che, per chi la possiede, è qualcosa di irrinunciabile, ma che, come *fede*, è un rischio non garantito da nulla. Il “cuore” cioè, per Pascal, non è solo l’evidenza originaria e

intuitiva di ciò che, stando all'origine di ogni dimostrazione razionale, è indimostrabile, ma è anche l'esperienza rischiosa della fede.

5. *Hobbes e Cartesio*

Quando appaiono, nel 1641, le *Meditationes de prima philosophia* di Cartesio, Hobbes ha già maturato la propria filosofia politica anche se ancora non l'ha resa pubblica.

Come si è visto (cap. III, § 10), egli desume da Galilei l'identificazione tra natura e struttura corporea meccanicamente quantitativa; e per lui, in sostanza, non esiste altra realtà che la natura così intesa. La teoria di Hobbes intorno alla conoscenza consolida il modo in cui la nuova scienza della natura intende il rapporto tra realtà esterna e soggetto conoscente: ogni rappresentazione autentica della realtà è l'effetto dell'azione della realtà esterna corporea sui nostri organi di senso. I corpi esterni (ossia ciò che per Cartesio è "realtà formale") sono cioè la causa delle nostre rappresentazioni. Hobbes ha in comune con Cartesio il principio che il mondo che percepiamo è rappresentazione, idea, immagine; ma il *problema* cartesiano della conoscibilità della realtà esterna non gli si presenta come qualcosa di ineludibile.

Riconosce la "verità" della riflessione di Cartesio sulla possibilità che tutta la nostra conoscenza sia un sogno, ma aggiunge (lasciandosi sfuggire il senso autentico dell'atteggiamento cartesiano) che tutto questo era già stato detto da Platone e da altri filosofi dell'antichità.

Riconosce inoltre il valore dell'affermazione cartesiana «Io sono una cosa che pensa», ma sostiene che una cosa che pensa non può essere altro che un corpo. Cartesio gli risponde che mentre il concetto di "cosa" è del tutto indeterminato, non si può dire altrettanto del concetto di "corpo", e che quindi si deve *dimostrare* che la cosa pensante è un corpo. Prima della dimostrazione dell'esistenza di Dio, precisa Cartesio, è certamente una *possibilità* che la cosa pensante sia un corpo, ma questo non può più essere affermato dopo che, attraverso quella dimostrazione, viene garantita la verità della conoscenza (chiara e distinta) della differenza tra cosa pensante e corpo.

D'altra parte, proprio perché il precartesiano Hobbes è estraneo non solo alla preoccupazione della filosofia razionalistica di fondare sulla teologia razionale la soluzione del problema gnoseologico, ma anche alla preoccupazione di fondo della filosofia moderna – cioè la *fondazione* del rapporto tra certezza e verità –; proprio perché l'unica metafisica di Hobbes consiste nell'estendere alla totalità del reale l'interpretazione meccanicistica della natura avanzata da Galilei; proprio per la sua volontà di creare una "scienza" (in senso moderno)

della società e dello Stato: proprio per questo Hobbes anticipa potentemente la configurazione che verrà ad assumere il rapporto tra scienza e realtà sociale, quando il tipo di pensiero inaugurato da Cartesio giungerà al tramonto: il tramonto della filosofia moderna (e quindi dell'intera filosofia) nella scienza – e quindi in una filosofia che riconosce nella scienza l'unica sede della razionalità.

Note bio-bibliografiche

1. **Arnold Geulincx** – uno dei due maggiori esponenti dell'*occasionalismo* – nacque ad Anversa nel 1624 e morì a Leida nel 1669. Insegnò filosofia dapprima a Lovanio (1646-1658), poi a Leida, dal 1662 alla morte (dall'Università di Lovanio era stato allontanato a causa della sua adesione alla filosofia cartesiana). A Leida Geulincx pubblicò le sue opere maggiori: la *Logica* (1662), la prima parte dell'*Etica* (1665; l'edizione completa dell'opera uscì postuma dieci anni più tardi), la *Physica vera* (1688), la *Metaphysica vera* (1691), oltre al completamento delle *Questiones quodlibeticæ* (1665; la prima parte dell'opera era già stata pubblicata nel 1653, durante il periodo dell'insegnamento a Lovanio).

L'altro grande rappresentante dell'*occasionalismo* fu **Nicolas Malebranche**, parigino. Spirito religiosissimo, si diede presto al sacerdozio. Studiò filosofia al collegio di la Marche e alla Sorbona, senza dimostrare particolare interesse per la materia. Fu solo nel '64 che Malebranche lesse il trattato sull'Uomo di Cartesio; una lettura che lo entusiasmò al punto da spingerlo a studiare per intero il pensiero cartesiano e a dedicarsi alla stesura di un'opera personale, la *Ricerca della verità*, che apparve tra il '74 e il '75. Pubblicò poi, tra l'altro, i *Colloqui sulla metafisica e sulla religione* (1688), una sorta di compendio generale del suo pensiero, dedicandosi in seguito a ricerche di carattere fisico-matematico.

Una buona introduzione complessiva all'*occasionalismo*, con antologia di testi e ampia bibliografia, è quella di G. Rodis-Lewis, *Il cartesianismo del Seicento*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1968, vol. XII, p. 497 sgg.

Su Geulincx più specificatamente, cfr. A. Ottaviano, *Arnold Geulincx*, Napoli 1933; H.J. De Vleeschauwer, *L'opera di Arnold Geulincx*, tr. it., Torino 1958.

I *Colloqui sulla metafisica e sulla religione* di Malebranche si leggono nella tr. it. di R. Crippa, Zanichelli, Bologna 1963; *La ricerca della verità* in quella di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1983.

Su Malebranche: S. Banchetti, *Il pensiero e l'opera di N. Malebranche*, Marzorati, Milano 1963; L. Verga, *La filosofia morale di Malebranche*, Vita e Pensiero, Milano 1964.

2. **Pascal** iniziò assai presto a mostrare i propri interessi scientifici e le proprie non comuni doti intellettuali: era appena sedicenne, infatti, quando compose un *Saggio sulle coniche*, e pochi anni dopo elaborò e costruì una macchina calcolatrice. Nel 1646 Pascal cominciò a maturare quella religiosità intensa, influenzata dal giansenismo, che si manifesterà in tutta chiarezza intorno agli anni Cinquanta. (Il *giansenismo* fu una dottrina di matrice agostiniana, per molti versi vicina al protestantesimo calvinista, ispirata dal vescovo olandese

Cornelio Giansenio [1585-1638], che trovò il proprio centro spirituale nell'abbazia di Port Royal e che fu condannata, nel 1653, da papa Innocenzo X. Uno dei maggiori esponenti del giansenismo fu il cartesiano Antonio Arnauld [1612-1694], abate di Port-Royal; Pascal, dal canto suo, difese accanitamente, dopo la condanna di Innocenzo X, la dottrina giansenista nelle pagine delle celeberrime *Lettere provinciali* [1656-1657].) Il 23 novembre 1654 Pascal visse un'intensissima esperienza religiosa, della quale ci ha lasciato testimonianza in un *Memoriale* ritrovato, dopo la sua morte, cucito nel suo vestito. Nel gennaio 1655 entrò nel monastero di Port Royal, che, come si è accennato, era un'autentica roccaforte dei giansenisti. Contemporaneamente alla stesura delle *Lettere provinciali*, Pascal iniziò ad elaborare un'*Apologia del cristianesimo*, che avrebbe dovuto diventare la sua opera fondamentale: essa rimase però incompiuta e i materiali elaborati dall'Autore furono raccolti, dopo la sua morte, sotto il titolo di *Pensieri*.

In traduzione italiana: *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1978; *Pensieri*, a cura di P. Serini, con un saggio di C. Bo, Mondadori, Milano 1968; *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959; *Le provinciali*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1963; a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1972; a cura di P. Masini, Rizzoli, Milano 1989.

Su Pascal: P. Serini, *Pascal* [1942], Einaudi, Torino 1975; AA.VV., *Pascal e Nietzsche*, Cedam, Padova 1962; L. Pareyson, *L'etica di Pascal*, Giappichelli, Torino 1966; M.F. Sciacca, *Pascal*, Marzorati, Milano 1972; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 1973.

3. Michel de Montaigne fu educato, secondo gli ideali dell'Umanesimo, sulle pagine dei classici. Studiò diritto e partecipò alla vita politica del suo tempo. Ciò non gli impedì di dedicare una parte cospicua del suo tempo alla meditazione filosofica, frutto maturo della quale sono i *Saggi* (1580; una seconda edizione ampliata uscì due anni dopo; la terza, alla quale era stato aggiunto un terzo libro, nel 1588). Montaigne morì nel 1592, mentre attendeva a una ulteriore edizione dei suoi *Saggi*.

Dei *Saggi* cfr. la tr. it. Adelphi, Milano 1982₂ [1966], 2 voll. (pubblicata anche da Mondadori, Milano 1970, 2 voll.).

Su Montaigne: A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966; L. Passuello, *La prospettiva pedagogica di Michel de Montaigne*, Liviana, Padova 1971; G. Debenedetti, *Quaderni di Montaigne*, Garzanti, Milano 1986.

Spinoza, oltre la teologia di Cartesio

1. La Sostanza

Cartesio dimostra l'esistenza di Dio anche con un argomento che, sia pure articolato nel contesto specifico della filosofia cartesiana, è sostanzialmente riconducibile all'"argomento ontologico" di Anselmo d'Aosta (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 4). L'idea dell'"Ente sommo" o "Ente sommamente perfetto" – cioè l'idea di Dio – è l'idea di una essenza che implica necessariamente l'esistenza. Mentre l'essenza di ogni cosa diversa dall'Ente sommo non implica necessariamente l'esistenza di tale cosa (ad esempio possiamo comprendere che cosa significa "uomo" e tuttavia riconoscere la possibilità che l'uomo non esista), pensare l'Ente sommamente perfetto significa comprendere che tale ente esiste necessariamente, giacché l'esistenza è una perfezione di cui l'Ente perfetto non può essere privo.

Si è sempre obiettato, contro questo argomento, che se è vero che l'Ente perfetto deve essere *pensato* come esistente, da ciò non segue che esso esista veramente. Tuttavia, i sostenitori dell'"argomento ontologico" possono replicare che, negando l'esistenza del Perfetto, si nega che il Perfetto sia il Perfetto. Pensare il Perfetto, senza contraddirsi, significa quindi riconoscere che esso esiste necessariamente.

Qui importa sottolineare che, nell'"argomento ontologico", il termine "Dio" significa qualcosa di profondamente diverso da ciò che questo stesso termine significa nell'altra prova cartesiana dell'esistenza di Dio, dove l'idea di Dio è l'idea di «una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso e tutte le altre cose siamo stati creati e prodotti». Non è infatti evidente che l'Ente sommamente perfetto debba avere tutte queste proprietà, e tutte quelle altre, attribuitegli da Cartesio, che, come la *libertà* e la *personalità*, consentono di ricondurre l'idea cartesiana di Dio all'idea di Dio che è propria della teologia cristiana. Con l'argomento ontologico, Cartesio dimostra quindi l'esistenza di qualcosa di diverso dal Dio che, nell'altra sua prova, è assimilabile alla concezione cristiana di Dio.

Ed è appunto dall'argomento ontologico che incomincia la filosofia di Baruch Spinoza (1632-1677; cfr. Nbb 1); e in questa filosofia emerge che l'Ente sommamente perfetto non può avere le proprietà

che il pensiero cristiano attribuisce a Dio. «Di nessuna cosa possiamo essere certi – dice Spinoza nell'*Ethica* – quanto dell'esistenza dell'Ente assolutamente infinito e cioè perfetto, che è Dio», perché la sua essenza implica necessariamente l'esistenza e pertanto toglie ogni motivo di dubitare della sua esistenza.

In questo modo, i due passi fondamentali della “vera e certa scienza” di Cartesio – l'indubitabilità dell'io e l'indubitabilità di Dio – diventano un tutt'uno. In ciò che Spinoza chiama “scienza intuitiva” (e che vuol essere appunto la forma originaria dell'*epistème*), ciò di cui siamo più certi è l'esistenza di Dio: Dio è il contenuto immediato del nostro pensiero. Il superamento del dubbio è l'indubitabilità di un pensiero che sin dall'inizio è riempito da Dio, e cioè vede la necessità dell'esistenza di Dio.

Spinoza indica col termine “Sostanza” l'Ente assolutamente perfetto e infinito, la cui essenza implica necessariamente l'esistenza (e in questo senso è detto “causa di sé stesso”), ossia non può essere concepito se non come esistente.

La Sostanza esiste quindi in sé stessa, non in un'altra realtà, ed è concepita in virtù di sé stessa, non in virtù di una verità precedente. In quanto è l'Ente assolutamente infinito e perfetto, la Sostanza è la stessa totalità dell'ente, che non lascia fuori di sé nulla.

Si deve quindi dire, da un lato, che tutto ciò che è, è in Dio, e, dall'altro lato, che tutto ciò che è non può essere concepito senza Dio: Dio non è il mistero, l'ineffabile, il trascendente, il soprannaturale, ma è la stessa verità originaria. Non è l'ai di là, il trascendente, ma l'Ente in cui ogni ente esiste; la “Sostanza”, appunto, alla quale ogni cosa inerisce.

2. Gli attributi e i modi

L'Essenza infinita ed eterna della Sostanza si esprime in un'infinità di “attributi”. “Attributo” è ciò che il pensiero, pensando la Sostanza, percepisce come costituente l'essenza della Sostanza. L'identità dell'Essenza assoluta si esprime nell'infinita diversità degli attributi.

Poiché tutto ciò che esiste esiste nella Sostanza la realtà mentale (*res cogitans*) e la realtà esterna alla mente (*res extensa*), cioè il *pensiero* e l'*estensione* sono attributi di Dio. L'essenza di Dio si esprime cioè come pensiero e come estensione. Questi due attributi hanno lo stesso contenuto essenziale (cioè la Sostanza), ma diversamente espresso.

I singoli pensieri, cioè questo o quel pensiero, sono i “modi” dell'attributo del pensiero, sono cioè “affezioni” (proprietà, qualità, determinazioni) della Sostanza, che esprimono la Sostanza in quanto essa è pensiero. Analogamente, i singoli corpi sono affezioni della Sostanza, che la esprimono in quanto essa è estensione. L'Essenza

dell'Ente infinito, che include in sé ogni ente, si esprime cioè in ogni ente. Ciò significa che ogni ente è una proprietà dell'Essenza assoluta e scaturisce da essa necessariamente.

Ma poiché ogni cosa è in Dio, Dio è causa immanente e non trascendente di tutte le cose: egli mantiene in sé stesso il suo prodotto. In quanto causa dell'universo, Dio è "natura naturante", in quanto universo prodotto, Dio è "natura naturata". Egli è *autoproduzione*, non solo nel senso che la sua essenza implica necessariamente la sua esistenza, ma anche nel senso che, producendo l'universo, Dio produce sé stesso.

Ricompare così, nel modo più rigoroso, quell'unità di Dio e mondo che caratterizza la filosofia greca più antica e che viene riproposta dallo stoicismo, dal neoplatonismo e, nell'età moderna, soprattutto da Giordano Bruno (cfr. cap. II, § 3), che spesso viene considerato come la vera e propria anticipazione del pensiero spinoziano.

E non solo Dio produce necessariamente ogni ente, ma produce tutto ciò che può essere prodotto. Dire che Dio si astenga dal produrre qualcosa è come dire che dall'essenza del triangolo possano non derivare tutte le proprietà che a tale essenza appartengono. Tutto ciò che esiste, quindi, non sarebbe potuto esistere in modo diverso da quello in cui effettivamente esiste: il modo di esistere di ogni cosa è necessariamente determinato da Dio. La necessità di Dio regola immutabilmente tutto ciò che nell'universo viene prodotto.

3. Dio e la vita dell'uomo

Non può quindi esistere una "volontà libera", tale cioè che avrebbe potuto volere diversamente da come vuole. Si può dire che un'azione sia "libera" in questo senso, solo se si ignorano le cause che l'hanno prodotta. Ma se "libero" significa "non costretto o determinato da altro", allora Dio è supremamente libero, proprio perché agisce con una necessità che gli deriva unicamente dalle leggi della sua natura.

Inoltre, proprio perché non manca di nulla, il suo agire non è volto a uno scopo. Dio non può avere uno scopo, nel produrre l'universo, e non si può quindi parlare di una provvidenza divina: l'universo scaturisce da Dio come le proprietà di una figura geometrica scaturiscono necessariamente dall'essenza di tale figura. Fuor di metafora, ogni cosa finita scaturisce da Dio nel senso che essa è una proprietà che conviene necessariamente all'Essenza assoluta, e non nel senso che essa sia la realizzazione di uno "scopo" divino.

Ma i concetti di "bene" e di "male", di "merito" e di "peccato", di "bellezza" e di "deformità" sono legati alla convinzione che nella realtà esistano cause "finali", e la falsità di tale convinzione è anche la falsità di quei concetti. In quanto necessariamente prodotta da Dio,

ogni cosa è bene e verità. Il male, il peccato, il disordine esistono solo nella prospettiva errata di chi non conosce il carattere divino del Tutto. E quindi anche l'esistenza di questa errata prospettiva, in quanto prodotta da Dio, è un bene – sebbene da Dio non provenga soltanto l'errore e l'asservimento della vita dell'uomo all'errore, ma anche la liberazione dall'errore e dalla sua schiavitù.

In questa liberazione, l'uomo non immagina più di essere un mondo autonomo, ma vede e ama la propria appartenenza all'infinito ordine divino. Questo “amore intellettuale” della mente umana verso Dio è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama sé stesso.

Questa radicale lontananza di Spinoza dal senso cristiano della vita è ulteriormente rafforzata dalla sua critica intransigente di tutte le forme di antropomorfismo che nella *Bibbia* alterano il concetto di Dio.

4. La Sostanza come unità di pensiero e realtà esterna

Cartesio rileva che la conoscenza chiara e distinta della realtà può essere vera, solo se la Forza suprema (Dio) che domina la realtà è razionale, cioè non ostile, ma aperta alla conoscenza umana. Spinoza intende in modo radicale la razionalità della Realtà assoluta.

Ai suoi occhi, il modo in cui Cartesio intende Dio e il rapporto tra Dio e l'uomo è ancora troppo gravato da un antropomorfismo che pregiudica la purezza della razionalità del reale. Agli occhi di Spinoza il “Dio verace” di Cartesio mantiene ancora quel carattere del “Dio ingannatore” (o “Demone maligno”), dal quale Cartesio crede di essersi definitivamente liberato. In Cartesio, infatti, Dio e l'uomo sono due enti separati, ognuno dei quali può agire “liberamente”, ossia volendo ciò che avrebbe potuto non volere. Questa libertà forma uno spazio diverso dalla pura razionalità del reale: per Spinoza la “libertà” è appunto la possibilità di sfuggire a tale razionalità.

E anche la separazione reale tra Dio e l'uomo rende estrinseca la presenza della razionalità nella conoscenza umana e quindi pregiudica la possibilità dell'accordo tra conoscenza e realtà esterna. In Cartesio, sappiamo, l'io è *res cogitans* e la realtà esterna è *res extensa*. Dio è il nesso, il mediatore, l'elemento unificatore tra l'io e il mondo corporeo. Ma questo elemento unificatore è il Dio trascendente che crea liberamente l'uomo e il mondo. Il nesso tra l'uomo e il mondo resta affidato alla libertà di Dio.

Per Spinoza, invece, Dio stesso è *res cogitans* e, insieme, *res extensa*. Il pensiero (cioè l'ordine delle idee) e l'estensione (cioè l'ordine della realtà esterna), la cui concordanza deve essere fondata, sono due attributi diversi in cui si esprime la stessa Essenza assoluta della Sostanza; due espressioni della razionalità assoluta. Pertanto, «l'ordine e connessione delle idee è identico all'ordine e connessione delle cose»

(cioè all'ordine della realtà esterna). L'ordine delle idee non è semplicemente umano, e l'ordine delle cose esterne non appartiene semplicemente alla natura, ma essi sono innanzitutto due dimensioni della Sostanza divina. La distinzione tra "realtà formale" e "realtà oggettiva" è interna a Dio. E la "realtà oggettiva" corrisponde alla "realtà formale", perché entrambe sono espressioni ("attributi") della Sostanza, cioè della Realtà assolutamente razionale.

Pertanto Spinoza può dire che «tutto ciò che segue *formalmente* dall'infinita natura di Dio, tutto questo segue in Dio *oggettivamente*, nello stesso ordine e nella stessa connessione, dall'idea di Dio» – l'«idea di Dio» essendo appunto il pensiero che contiene «oggettivamente» ciò che è contenuto «formalmente» nell'esistenza di Dio. La corrispondenza tra l'ordine delle idee e l'ordine della realtà esterna non solo non è quindi determinata dalla libertà e dall'arbitrio di un "Dio" antropomorfo, ma nemmeno da un rapporto causale tra i due ordini. Le idee possono essere determinate solo da idee e i corpi solo da corpi.

5. *L'etica*

La mente umana, tuttavia, non è lo stesso attributo divino del pensare, ma è una parte di tale attributo, ossia è una parte dell'intelletto infinito di Dio. Dire che la mente umana percepisce questo o quello significa dire che Dio ha questa o quella idea – Dio, non in quanto esso è infinito, ma in quanto si esplica mediante la mente dell'uomo. L'errore (che in Cartesio è l'effetto di una prevaricazione della volontà libera su ciò che è consentito affermare in base alla conoscenza chiara e distinta) consiste quindi in una *privazione*, che rende l'idea inadeguata e confusa.

Ma anche le idee inadeguate procedono da Dio. Il trovarsi in errore non è cioè, come ritiene Cartesio, imputabile alla volontà libera dell'uomo, che vuole giudicare anche quando non si trova in presenza di idee chiare e distinte..Il trovarsi in errore procede, come ogni cosa, necessariamente da Dio.

E anche la liberazione dall'errore non è il risultato, come in Cartesio, di una iniziativa decisa dall'uomo e mediante la quale l'uomo si libera con le sue forze dall'errore. Anche la liberazione dall'errore e dalla conseguente schiavitù delle passioni procede necessariamente da Dio. L'*Ethica* di Spinoza non prescrive all'uomo le norme alle quali egli deve attenersi, ma *descrive, comprende* il processo necessario che conduce l'uomo nella schiavitù dell'errore e lo libera da esso.

In questo modo, la *scienza* (cioè l'«etica») si propone «non di deridere, non di compiangere o detestare, ma di comprendere le

azioni umane». Ma quando l'uomo vive secondo la sua natura autentica, non si dovrà dire, come Hobbes, che «l'uomo è lupo per l'uomo», ma che «l'uomo è Dio per l'uomo»: non *homo homini lupus*, ma *homo homini Deus*. L'autentica natura dell'uomo è infatti la ragione, il cui contenuto è Dio. Sul fondamento di Dio si stabilisce ogni convivenza umana.

6. La politica

a) *Dal diritto naturale al diritto della ragione.* – Nel pensiero di Spinoza la filosofia è assolutamente autonoma rispetto alla teologia e alla religione, lo scopo delle quali, secondo un modo di intendere che risale a Scoto, non è di dare all'uomo la scienza, ma di condurlo all'obbedienza verso Dio e all'amore del prossimo.

L'autonomia del pensiero filosofico è anche “libertà di pensiero” e “libertà di parola”. Questa duplice libertà appartiene necessariamente all'essenza dello Stato. È su questo punto che, nella dottrina dello Stato, Spinoza si allontana da Hobbes (cfr. cap. III, § 11), pur condividendone il principio che lo Stato civile è il mezzo col quale gli uomini come gruppo sociale, si liberano dal terrore e dall'angoscia dello stato di natura. *Come gruppo sociale*: perché se la felicità è la liberazione dall'angoscia, la felicità è determinata, per Spinoza (come per l'intera tradizione metafisica), dalla conoscenza di Dio, e tale conoscenza compete all'uomo in quanto è razionale e non all'uomo in quanto è un essere appartenente a un gruppo sociale.

Il “diritto naturale” è definito da Spinoza come l'insieme delle regole della natura che determinano necessariamente l'individuo umano nel suo esistere e nel suo operare. Il diritto naturale si estende cioè sin dove si estende la potenza dell'individuo; e la potenza della natura, nel suo insieme, è la potenza stessa di Dio.

Il diritto naturale è il regno dell'istinto, non della ragione. Tuttavia, quanto vi è di terribile, crudele, mostruoso, malvagio, sordido e meschino nelle azioni naturali dell'individuo – ossia nel diritto che egli esercita naturalmente su quanto è in suo potere – è tale soltanto dal punto di vista di ciò che l'uomo ritiene utile per sé, e non relativamente all'eterno ordine universale della natura e della ragione divina. Ma proprio perché il diritto naturale degli individui è determinato dalla cupidigia e dalla forza e «non esclude né le contese, né gli odii, né l'ira, né gli inganni, né assolutamente nulla di ciò che l'istinto consiglia» (*Trattato teologico-politico*, XVI), non è possibile all'uomo liberarsi dall'angoscia e dal timore, finché non riconosce il *diritto della ragione* che lo spinge ad unirsi al suo prossimo, in modo da «avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose» (*ibidem*).

Alla radice di questa unione sta il “patto” di cui parla Hobbes, in cui l’individuo cede allo Stato il diritto che egli ha su tutte le cose e si impegna a mantenere il patto, o per timore di un male maggiore di quello, proprio dello stato di natura, da cui egli intende salvarsi, o per la speranza di un bene maggiore di quello in cui gli sia capitato di trovarsi.

b) *Lo Stato democratico*. – Ora, è vero che lo Stato, a cui gli individui hanno ceduto il loro diritto naturale, «detiene il pieno potere di costringere tutti con la forza e di frenarli con la minaccia della pena capitale» (*ibidem*) – e anche per Spinoza la Chiesa non può contrapporsi allo Stato – ma lo Stato è il prodotto della ragione, cioè del superamento dell’istinto, ed è la ragione stessa ad esigere che gli individui, costruendo lo Stato, non rinuncino alla propria ragione e quindi non trasferiscano allo Stato il proprio diritto individuale «in modo così definitivo da non essere poi più consultati» (*ibidem*). Questa forma razionale di Stato è la “democrazia”, dove, non più guidati dall’istinto, ma dalla ragione, «tutti continuano ad essere uguali come erano nel precedente stato di natura».

Il potere dello Stato, quindi, non consiste propriamente nel fatto che esso può costringere gli uomini “con la paura”, ma nella capacità di disporre di tutti i mezzi con i quali si fa obbedire e che possono consistere anche nella spontaneità e volontarietà dell’obbedienza.

Proprio perché è la ragione a costruire lo Stato, e proprio perché in questa costruzione la ragione non può rinunciare a sé stessa, lo Stato razionale è dunque, da un lato, democratico (l’individuo non si affida ciecamente allo Stato, ma ne controlla le operazioni), e dall’altro lato rispetta la libertà di pensiero e di parola, cioè l’esercizio della ragione – giacché, qui, “libertà” non significa “libero arbitrio” (cioè la possibilità che si avrebbe avuto di decidere diversamente da come si è deciso), ma l’assenza di ostacoli che impediscono di vivere «integralmente secondo il solo dettame della ragione» (*ibidem*).

Libertà di pensiero e di parola – non di azione. Infatti le decisioni che portano a mutare le leggi devono essere prese dall’autorità statale. E tuttavia la libertà di pensiero e di parola è la premessa dell’azione effettiva contro un’autorità che non si proponga più il bene dei cittadini.

Lo Stato è dunque una condizione decisiva del processo naturale (cioè divino) che conduce dall’istinto alla ragione, dalla servitù alla libertà dell’intelletto.

Note bio-bibliografiche

1. **Baruch Spinoza** nacque ad Amsterdam il 24 novembre 1632. La sua famiglia, israelita di origine spagnola ed emigrata in Portogallo, era stata costretta a trasferirsi in Olanda a causa della persecuzione che la monarchia spagnola aveva scatenato, dopo l'annessione del Portogallo, contro gli ebrei portoghesi. (Una vicenda che spiega, almeno in parte, la rilevante presenza, nel pensiero di Spinoza, delle problematiche relative alla libertà religiosa e, più in generale, alla libertà di pensiero.) Nel 1639 Spinoza entrò in una scuola israelitica, nella quale apprese cultura, lingua e tradizioni del suo popolo; studiò anche greco e latino, e imparò il mestiere dell'ottico, diventando un esperto fabbricante di lenti. La sua personalità, aperta alle esperienze intellettuali più diverse, lo portò presto ad un aperto conflitto con l'ambiente della Sinagoga di Amsterdam; i rabbini cercarono di ricondurlo entro i binari dell'ortodossia, ma invano: nel luglio del 1656 Spinoza fu scomunicato e gli venne proibito di risiedere ancora nella città natale. Si stabilì perciò a Ouderkerk, un villaggio nei pressi di Amsterdam, dove «poté constatare assai presto di non essere rimasto affatto isolato, poiché intorno a lui si cementò un circolo di amicizie filosofiche che restò, insieme a quei rapporti epistolari che costituiscono un preziosissimo insieme di strumenti per gli studiosi, un punto fermo nelle sue relazioni col mondo esterno e uno stimolo continuo all'approfondimento del suo pensiero» (M. Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 14). Si trasferì poi a Rijnsburg, presso Leida, a Voorburg, nei pressi de l'Aia, e infine a l'Aia, dove morì nel 1677. (Quest'ultimo trasferimento era stato motivato dalla necessità di sfuggire alle polemiche che avevano accompagnato la pubblicazione del *Trattato teologico-politico* – uscito anonimo nel '70, ma presto attribuito a Spinoza.) Tra gli scritti di Spinoza: il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, che fu probabilmente la sua prima opera; il trattato *Dell'emendazione dell'intelletto*, rimasto incompiuto e pubblicato postumo; l'esposizione dei *Principi di filosofia di Cartesio*, l'unica opera che Spinoza abbia pubblicato col suo nome, nel 1663; il suo capolavoro, l'*Etica dimostrata con metodo geometrico* (stesa tra il 1661 e il 1675); il *Trattato teologico-politico* (uscito, come si è accennato, anonimo nel 1670); il *Trattato politico*, anch'esso incompiuto, poiché Spinoza morì nel corso della sua stesura.

Principali traduzioni italiane: *Etica*, a cura di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1959; a cura di G. Durante, con note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Sansoni, Firenze 1963 (rist., ivi, 1984); a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, Utet, Torino 1972 (il volume comprende anche la traduzione del *Trattato teologico-politico*); a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988 (quest'ultima edizione è

corredata da un'ottima introduzione, da un'ampia bibliografia delle opere e della critica e da un ricco apparato di note); *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 1990; *Principi della filosofia di Cartesio. Principi metafisici*, a cura di M.E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972; *Trattato politico*, a cura di D. Formaggio, Paravia, Torino 1950; *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1953; *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974. Un'antologia di testi spinoziani è curata da E. Giancotti Boscherini: *B. Spinoza. Il sistema filosofico e la teoria politica*, Le Monnier, Firenze 1982.

Su Spinoza: A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza* [1924], La Nuova Italia, Firenze 1980; A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi, Firenze 1969; E. Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Ubaldini, Roma 1972; C. Pacchiani, *Spinoza tra teologia e politica*, Francisci, Abano Terme 1979; F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza* [1981], tr. it., Mursia, Milano 1987; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1983; M. Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987; M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milano 1990.

Leibniz e il nuovo senso della realtà esterna alla mente

1. *La monade*

Spinoza e Leibniz tengono fermo il principio cartesiano che la realtà esterna al pensiero umano non è il contenuto *immediato* di quest'ultimo (e cioè che la "realtà formale" non è la "realtà oggettiva"); ma entrambi considerano il rapporto tra pensiero e realtà esterna come un caso *particolare* di una legge universale della realtà.

Per Spinoza, pensiero ed estensione sono *due degli infiniti attributi* della Sostanza. Tenendo presente che non solo l'estensione non è contenuto immediato del pensiero, ma (come per Geulincx e Malebranche) che l'estensione non può nemmeno agire sul pensiero, né il pensiero sull'estensione (sì che il dualismo è, insieme, gnoseologico e ontologico), appare allora che il rapporto esistente tra gli infiniti attributi della Sostanza, che ci sono ignoti, è dello stesso tipo del rapporto esistente tra pensiero ed estensione. La natura di questo rapporto, nella filosofia di Spinoza, resta così moltiplicata all'infinito. Quel rapporto è, appunto, un caso particolare di un'infinità di casi analoghi.

Questa circostanza si verifica anche in Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716; cfr. Nbb 1), sia pure in modo diverso: il rapporto tra pensiero e realtà esterna è un caso particolare di un'infinità di casi, la quale è oggetto di una teoria generale, chiamata da Leibniz "monadologia", ossia "dottrina della monade" (che è appunto il modo in cui l'*epistème* è presente in Leibniz).

"Monade" è un termine greco che significa "l'unità, il semplice, l'indivisibilità, l'individuo". Ogni ente, per Leibniz, è una monade. L'esser monade è ciò che vi è di identico nella totalità dei diversi enti. L'ente in quanto ente non è soltanto, come per la filosofia classica, una sintesi di essenza e di esistenza, ma è anche monade. La monade che conosciamo immediatamente è la nostra coscienza. La quale è una molteplicità di idee, ma una molteplicità unificata appunto nella coscienza di tale molteplicità: le molte rappresentazioni sono raccolte nell'unico atto della coscienza, nell'atto unitario che le vede nella loro relazione. Anche se è l'unità di un molteplice, l'atto unitario della coscienza non è divisibile come è divisibile un corpo, non è cioè divisibile in parti corporee, e quindi è una unità semplice e individuale, un individuo (giacché "in-dividuo" significa appunto "non separabile").

Ma, si è detto, monade è ogni ente: non solo quell'ente che è la

nostra coscienza. Ogni ente composto, infatti, ad esempio un corpo, è un aggregato di semplici. Poiché ogni parte in cui si divide un corpo è a sua volta un composto, anche il più piccolo dei corpi è costituito da un'infinità di semplici. «Ogni parte della materia – afferma Leibniz – è non solo divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma anche attualmente suddivisa all'infinito.» (Gli “antichi” sono sostanzialmente Aristotele – che peraltro aveva negato l’“attualità” della divisione infinita dell'esteso e aveva invece affermato, come appunto dice Leibniz, la sua *divisibilità* all'infinito.) Suddivisa in un'infinità di *semplici*. E il semplice non ha parti, estensione, figura, divisibilità.

E tuttavia ogni semplice differisce dagli altri semplici, perché altrimenti non potrebbero esistere le differenze nei composti – giacché tutto ciò che vi è nei composti proviene dai loro elementi semplici. Ogni semplice è cioè una qualità o determinazione specifica.

Non solo, ma ogni corpo muta e quindi è necessario che mutino anche i semplici che lo costituiscono. E poiché il mutamento implica una molteplicità, è necessario che il mutamento del semplice sia una *molteplicità unificata* dalla qualità o determinazione specifica in cui il semplice consiste, dove però la molteplicità non può essere una pluralità di parti corporee.

Ma questo raccogliersi del molteplice in una unità semplice non può essere altro che un *percepire*, un *rappresentare*. La percezione va certamente distinta dal percepire di percepire, cioè dall’“appercezione”, o coscienza, o pensiero, ma è pur sempre attività spirituale rappresentativa, cioè unità semplice, e quindi monade. L'universo (anche in ogni suo aspetto sensibile e corporeo) è pertanto costituito da un'infinità di monadi, che dunque «sono i veri atomi della natura e, insomma, gli elementi delle cose». Anche la realtà corporea è costituita cioè da un'infinità di “punti metafisici”, ognuno dei quali è dotato di una *vis repraesentativa* (“forza rappresentativa”): la *res extensa* è anch'essa un aggregato di forze rappresentative.

L'ente in quanto ente è monade, nel senso che ogni ente è una monade o un complesso di monadi. E ogni monade è percezione, *vis repraesentativa*; ma il modo di percepire varia da monade a monade: nella coscienza umana è un percepire che è esso stesso percepito, avvertito; e il punto più alto del percepire, nella coscienza, è la conoscenza chiara e distinta. Ma questo nucleo luminoso è circondato da un alone di luminosità progressivamente degradanti, costituito da un'infinità di percezioni sempre più oscure e confuse, per quanto anch'esse avvertite, e da un'infinità di percezioni non avvertite, inconscie, e sempre più ridotte nella loro intensità. Anche tutta la natura e quindi anche la natura inorganica è un percepire, un'infinità di centri di percezione. E l'anima dell'uomo percepisce anche in

“quegli stati, come il sonno e lo svenimento, a proposito dei quali si è soliti dire che in essi non abbiamo più coscienza di nulla.

Ebbene, proprio per la sua semplicità spirituale, la monade non è una specie di contenitore, in cui qualcosa possa entrare dall'esterno e che pertanto possa essere mutato dall'influsso di ciò che sta al di fuori di esso. «Le monadi non hanno finestre dalle quali possa entrare e uscire qualcosa.» La *vis repraesentativa* di ogni monade rappresenta ciò che è contenuto nella monade stessa e non ciò che sta al di fuori di essa.

Il tipo di rapporto che esiste tra la coscienza e la realtà esterna a essa – il rapporto cioè che è determinato da ciò che sopra è stato chiamato “dualismo gnoseologico” e “ontologico” – è lo stesso che esiste tra ogni monade e tutto ciò che è al di fuori di essa, ossia tra ogni monade e tutte le altre. Come in Spinoza il rapporto tra pensiero ed estensione resta moltiplicato nel rapporto che sussiste tra gli infiniti attributi della Sostanza, così in Leibniz il rapporto pensiero-estensione resta moltiplicato nel rapporto che sussiste tra le monadi infinite.

Il principio che ogni parte della materia sia non solo divisibile all'infinito, ma anche, come afferma Leibniz, *attualmente suddivisa all'infinito*, è presente anche in Zenone di Elea (cfr. *La filosofia I*, cap. IV, § 2). Ma sulla base di tale principio Zenone conclude che la divisione infinita dell'estensione corporea ha come risultato zero, il niente, e che quindi la molteplicità in cui consiste l'estensione corporea non esiste ed è opinione illusoria, come afferma il suo maestro Parmenide.

Democrito e l'atomismo (cfr. *La filosofia I*, cap. VI, § 4), invece, per i quali l'esperienza della molteplicità è innegabile, sostengono che la materia è sì attualmente suddivisa, ma non all'infinito (altrimenti si ridurrebbe appunto, come pensa Zenone, a zero), ma *finitamente*: la divisione si arresta a un *corpo* non ulteriormente divisibile, l'atomo.

Ma il concetto di un corpo non divisibile è per Leibniz contraddittorio. La divisione, allora, è infinita; ma il suo risultato non è lo zero, il niente, solo se si abbandona il presupposto materialistico e si ammette che i “veri” atomi della realtà non sono realtà materiali, ma quella realtà immateriale che è costituita dalle “forze rappresentative”, cioè dalle monadi. La monade è quindi il “limite” (nel senso che questo termine possiede all'interno del calcolo infinitesimale, che ha appunto in Leibniz, insieme a Newton, il suo scopritore) della divisione infinita dell'esteso.

2. Carattere fenomenico dello spazio e del tempo

Ma proprio perché ogni ente è una monade o un aggregato di monadi, Leibniz introduce una sostanziale novità nel concetto di “realtà

esterna” alla coscienza.

Da Cartesio a Spinoza, la “realtà esterna” alla coscienza – cioè la “realtà formale” con la quale la “realtà oggettiva” concorda sul fondamento costituito da Dio – è l’estensione, la struttura quantitativa del mondo. Ma con Leibniz ciò che appare come estensione o struttura quantitativa del mondo è in realtà un aggregato di monadi. E non solo lo *spazio*, ma anche il *tempo* (cioè la successione di eventi psichici e fisici) è in realtà un aggregato processuale di monadi. La realtà esterna alla coscienza non è struttura spazio-temporale, ma realtà monadica. La struttura spazio-temporale (l’insieme delle “qualità primarie”) è il modo in cui si presenta nella coscienza l’infinità delle monadi, la cui aggregazione viene appunto chiamata realtà spazio-temporale. Spazio e tempo sono cioè “fenomeni”. Fenomeni, tuttavia, che non sono un’immagine arbitraria della coscienza, ma sono determinati da una configurazione reale delle monadi, e ognuno di essi è pertanto *phaenomenon bene fundatum* (“fenomeno ben fondato”).

Se da Cartesio a Spinoza ciò che sta al di fuori dell’attività rappresentativa della coscienza, e che con tale attività deve essere accordato, è la struttura spazio-temporale, con Leibniz questa struttura esiste invece soltanto all’interno dell’attività rappresentativa della coscienza (ossia di quella monade che è la coscienza), al di fuori della quale esiste invece un’infinità di centri di attività rappresentativa. E se la conoscenza autentica, vera della realtà sa che la realtà in sé stessa è un’infinità di monadi, cioè di enti semplici, allora l’esperienza della realtà corporea, estesa, spaziale, temporale è una conoscenza inadeguata della realtà in sé stessa.

Già per Cartesio la conoscenza degli aspetti qualitativi della realtà è una conoscenza oscura e confusa, alla quale, nella realtà formale, corrispondono solo gli aspetti quantitativi. Con Leibniz anche quest’ultimi aspetti sono oggetto di una conoscenza oscura e confusa – che però, a differenza della conoscenza delle qualità, è un “fenomeno ben fondato”. Corpo, spazio, tempo non sono dunque realtà, ma imperfezioni della conoscenza della realtà; conoscenza oscura e confusa che non riesce a diventare chiara e distinta, conoscenza sensibile che non riesce a diventare intelligibile.

3. *Il mutamento delle monadi e il Tutto*

La monade *finita* non è una percezione statica, ma dinamica. La realtà che è sperimentabile è diveniente e quindi devono essere divenienti anche le monadi che sono gli elementi semplici di tale realtà. Ma il divenire della monade non può essere altro che passaggio da una percezione all’altra. Ogni percepire, che non percepisce con chiarezza e distinzione tutta la realtà, è una *tendenza* – Leibniz la chiama

“appetizione” – a uscire dall’oscurità e confusione del percepire. Questa tendenza è determinata dallo stato in cui si trova la monade. Lo stato presente è la conseguenza necessaria del suo stato precedente, che contiene in sé il suo stato futuro.

Ma in ogni suo stato, ogni monade percepisce costantemente *lo stesso oggetto*, cioè il “Tutto”, l’“infinito”. Le monadi finite sono finite, limitate, non quanto all’oggetto del loro percepire, ma quanto al modo in cui esse percepiscono l’oggetto. Anche nella percezione più inconscia, più debole, più confusa, ciò che è percepito non è una parte, ma è la totalità della realtà. Anche (e anzi a maggior ragione) in quella monade che è la coscienza umana, ciò che è percepito è il Tutto infinito, anche se solo una piccola parte del Tutto è percepita in modo chiaro e distinto. «Come una medesima città, guardata da diversi lati, sembra diversa ed è come moltiplicata in più aspetti, così per la moltitudine infinita delle sostanze semplici vi sono come altrettanti universi differenti, i quali non sono tuttavia se non le prospettive di uno solo secondo i diversi punti di vista di ogni monade», che dunque è uno “specchio vivente” dell’universo.

Come, in Spinoza, tutti gli infiniti “attributi” esprimono la Sostanza divina, così in Leibniz le monadi infinite esprimono la “Sostanza” divina, che contiene tutta la realtà possibile e la cui perfezione è assolutamente infinita. Inoltre, se per Spinoza nulla può essere e può esser concepito senza Dio, in Leibniz questa affermazione si integra all’affermazione che nulla può essere senza essere un *concepir* Dio (il che, peraltro, vale, per Spinoza, per tutti i “modi” del pensiero).

4. Esistenza di Dio e contingenza della realtà

Tra Spinoza e Leibniz esiste una profonda consonanza (nonostante le apparenze contrarie) anche relativamente al modo in cui viene condotta la dimostrazione dell’esistenza di Dio. Innanzitutto, anche Leibniz, come Cartesio e Spinoza, tiene sostanzialmente fermo l’“argomento ontologico” anselmiano. E, come Spinoza e Cartesio, egli aggiunge a questa prova *a priori* una prova *a posteriori* dell’esistenza di Dio – una prova cioè che invece di muovere dall’essenza o dall’idea di Dio (che è appunto *a priori* rispetto all’esperienza degli enti infiniti), muove dalla considerazione degli enti finiti.

Non solo, ma anche alcune articolazioni fondamentali della prova *a posteriori* leibniziana sono già presenti in Spinoza; per esempio, il celebre “principio di ragion sufficiente”, comunemente ritenuto un aspetto specifico del pensiero leibniziano, o un elemento che Leibniz desumerebbe dalla filosofia tradizionale. Tale principio afferma che nessun fatto può essere vero o esistente e nessun enunciato può essere vero senza che vi sia una ragione sufficiente del perché sia così e non

altrimenti. Nell'*Ethica* (2a dimostrazione della Proposizione XI della Prima Parte) Spinoza dice appunto che per ogni cosa esiste una "ragione" del perché essa esista e del perché essa non esista.

La vera differenza tra Leibniz e Spinoza, su questo punto, riguarda la natura di ciò cui tale principio è applicato. Per Leibniz, tale principio si applica sia alle "verità di ragione", sia alle "verità di fatto".

Le "verità di ragione" sono quelle il cui opposto è impossibile, cioè contraddittorio; la negazione di tali verità è una contraddizione. "Verità di ragione" sono ad esempio i teoremi della geometria euclidea. Il fondamento di tutte le "verità di ragione" è il principio di non contraddizione.

"Verità di fatto", invece, sono quelle il cui opposto è possibile, cioè non è contraddittorio. Ad esempio è una "verità di fatto" che ora sto seduto. Ma non è contraddittorio che tra poco mi alzi, e non era contraddittorio che, invece di star seduto, io fossi rimasto in piedi. Le "verità di fatto", dice Leibniz, sono "contingenti", e hanno come contenuto la realtà "contingente", la realtà cioè che non è necessario che sia così com'è e che quindi sarebbe potuta essere diversamente da come è. Dire che la "verità di fatto" è contingente significa che l'esistenza della realtà contingente è, appunto, un "fatto", qualcosa di attestato dall'esperienza. Questa era stata anche la convinzione di Aristotele e di Cartesio.

L'esistenza della realtà contingente, per Leibniz, è dunque una *verità originaria*, così come è una verità originaria quella "verità di ragione" che, nell'argomento ontologico, è l'affermazione dell'esistenza di Dio. (Anche in Cartesio l'esistenza indubitabile del pensiero è un'esistenza contingente, non necessaria: è indubitabile che io sono *sin tanto* che penso; ma sarei anche potuto non essere: avrei potuto non pensare.) Per Leibniz, dunque, la contingenza è la proprietà di un certo tipo di realtà; per Spinoza, invece, la contingenza è un difetto della nostra conoscenza: diciamo "contingenti" quelle cose relativamente alle quali ignoriamo le cause che le determinano necessariamente.

Ebbene, applicando il principio di ragion sufficiente alle verità di fatto o contingenti, si deve dire, per Leibniz, che da ultimo la ragione per cui esse sono così e non altrimenti è una Sostanza necessaria, cioè Dio. Ma proprio perché Dio è la ragion sufficiente delle "verità di fatto" o contingenti, Dio non determina tali verità necessariamente, ma *liberamente*. Dio, cioè, vuole il mondo (la realtà contingente), ma avrebbe potuto volere infiniti altri mondi. «Infiniti universi sono possibili nelle idee di Dio.» A differenza di Spinoza, per il quale non esiste alcuna realtà contingente e tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina.

Dio è dunque la monade suprema, la Sostanza perfetta e infinita che

contiene in sé tutta la realtà possibile e che mantiene all'interno del proprio dominio tutto ciò che, creando, essa rende, da possibile, reale. Ritornando alla concezione creazionistica di Cartesio e della tradizione, Leibniz ripristina quel *finalismo* della realtà che Spinoza aveva negato coerentemente alla propria concezione della realtà divina.

5. *L'armonia prestabilita*

Spinoza mostra che, per la mente umana, “agire” significa avere idee chiare e distinte, e “patire” significa avere idee oscure e confuse. Il suo agire e patire non può essere, rispettivamente, avere un'efficacia causale sul mondo corporeo o subire l'azione causale di esso.

Leibniz estende questo principio spinoziano alla totalità delle monadi: «Si attribuisce l'azione alla monade in quanto ha percezioni distinte, e la passione in quanto ha percezioni confuse».

Una monade *A* può quindi percepire distintamente ciò che un'altra monade *B* percepisce confusamente. *A* contiene pertanto “ciò che può rendere ragione *a priori*” di ciò che avviene in *B*. Cioè *A* non è una causa che agisca realmente su *B*, limitandolo e dando in questo senso “ragione” di ciò che avviene in *B*; ma è una “ragione *a priori*” di ciò che avviene in *B*, nel senso che, pur essendo separata da *B*, ciò che in essa è percepito distintamente *corrisponde* a ciò che in *B* è percepito confusamente.

Che *A* e *B* si trovino poi a coesistere effettivamente, ciò dipende dalla libera volontà di Dio. La corrispondenza reale tra *A* e *B* e, in generale, tutte le corrispondenze che esistono effettivamente nel mondo reale, e per le quali diciamo che il mondo non è un pulviscolo caotico, ma un ordine sensato di interdipendenze, costituiscono quindi un’“armonia” che non è dovuta all'influenza reale tra le parti del mondo, ma è un’“armonia prestabilita” dalla volontà creatrice di Dio.

6. *Il rapporto tra l'io e la realtà esterna*

Ma anche l’“io” (cioè la coscienza, la mente) è una monade, e quindi il rapporto tra l'io e la realtà esterna all'io – il rapporto cioè tra l'io e tutte le altre monadi – è dello stesso tipo del rapporto tra *A* e *B*, di cui si è parlato prima. Alle nostre conoscenze chiare e distinte corrisponde nella realtà esterna qualcosa di reale, perché la suprema Forza razionale che domina la realtà è, da un lato, ciò che l'io percepisce con chiarezza e distinzione come esistente, e, dall'altro lato, è ciò che prestabilisce l'armonia tra le nostre rappresentazioni chiare e distinte e la realtà esterna. Sia pure in modie contesti diversi, il teorema cartesiano della veracità di Dio, il teorema spinoziano dell'identità tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, e il teorema leibniziano

dell'armonia prestabilita tra le monadi esprimono la stessa struttura concettuale di fondo: Dio, come Unità della mente e della realtà esterna.

Nel 1690 era apparso il *Saggio sull'intelletto umano* di Giovanni Locke (cfr. cap. XI), il primo grande testo dell'empirismo moderno dove si sostiene che tutta la nostra conoscenza deriva dall'esperienza e quest'ultima è l'effetto dell'azione della realtà esterna sul soggetto conoscente. Leibniz critica l'empirismo di Locke fondandosi appunto sulla propria teoria della monade.

Alla tesi che tutta la nostra conoscenza dipende dall'esperienza e quindi dall'influsso della realtà esterna su di noi, Leibniz non può non replicare che *non vi è nulla*, nello sviluppo della nostra conoscenza, che provenga dall'esterno. Tutte le nostre conoscenze sono *innate*. Questo, anche se è vero che, all'interno della monade in cui l'io consiste, la conoscenza chiara e distinta dell'intelletto proviene dalla sensazione. Ma la sensazione non è un'impressione prodotta dalla realtà esterna sulla nostra anima, ma è a sua volta una conoscenza innata nell'anima, sebbene oscura e confusa.

Note bio-bibliografiche

1. Nato a Lipsia il 1° luglio del 1646, **Leibniz** compì gli studi universitari di filosofia nella città natale (sotto la guida, tra gli altri, di Jakob Thomasius), di giurisprudenza e matematica a Jena, di giurisprudenza ancora nella città natale. Nel 1664 ottenne l'abignamento, e nel '66 divenne docente della Facoltà di filosofia grazie alla *Disputatio arithmetica de complexionibus*. Nello stesso anno presentò la tesi per la laurea in giurisprudenza, e l'anno dopo divenne dottore in legge. «Gli anni 1666-1667 segnarono una svolta importante nella vita di Leibniz: egli si trovò infatti a scegliere tra la carriera universitaria e la vita politica e diplomatica. Scelse la seconda rifiutando la cattedra di diritto che gli offriva l'Università di Altdorf» (L. Perissinotto, *Leibniz*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, cit., vol. III, p. 838). La produzione filosofico-scientifica di Leibniz – anche a causa dei suoi numerosi impegni politici – consta per lo più di brevi scritti. Le uniche opere di ampio respiro sono i *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, stesi nel 1703 ma pubblicati postumi nel 1765; e i *Saggi di teodicea*, del 1710. Tra gli altri scritti (filosoficamente non meno importanti dei precedenti) segnaliamo: il *Discorso di metafisica* (1686), i *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* e la *Monadologia* (1714), e la massa imponente di appunti e manoscritti inediti di logica (pubblicati solo nel 1903 dal francese L. Couturat).

Principali traduzioni italiane: *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Utet, Torino 1951; *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963; *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, Utet, Torino 1967, 2 voll.; *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968; *Saggi di teodicea*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1973. Dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* esiste una traduzione curata da M. Mugnai (Editori Riuniti, Roma 1982), e una curata da E. Cecchi (Laterza, Roma-Bari 1989). Un'antologia degli scritti leibniziani è curata da S. Moravia, *G. Leibniz. Il pensiero filosofico e scientifico*, Le Monnier, Firenze 1984.

Su Leibniz: B. Russell, *La filosofia di Leibniz* [1900], tr. it., Newton Compton, Roma 1972; F. Voltaggio, *Che cosa ha veramente detto Leibniz*, Ubaldini, Roma 1971; V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Mugnai, *Leibniz e la logica simbolica*, Sansoni, Firenze 1973; Id., *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976; M. Matteuzzi, *Individuare per caratteri. Saggio su Leibniz*, Cappelli, Bologna 1983; L. Perissinotto (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989.

1. Verità e produzione

In Cartesio (ma poi anche in Spinoza e Leibniz) Dio fonda la verità del conoscere, cioè la corrispondenza tra la conoscenza umana e la natura esterna, perché egli è Sapere assoluto (“onnisciente”) e *insieme* Attività assoluta (“onnipotente”). Se Dio non dominasse assolutamente la realtà, il suo sapere non sarebbe assoluto, ma limitato. E proprio perché il Sapere assoluto è Attività (Forza, Potenza) assoluta, esso è capace di *produrre* l’unità tra la mente dell’uomo e la natura. La verità dell’universo coincide con la produzione di esso.

Giambattista Vico (1668-1744; cfr. Nbb 1) esprime questo stesso concetto, scoprendone le origini nel modo in cui l’«antichissima sapienza dei popoli italici» costruisce la parola *verum*: assimilandone il senso al senso della parola *factum*. *Verum ipsum factum*: il vero è lo stesso essere fatto, lo stesso esser prodotto. Ma ancor più determinante dell’antica saggezza italica è il pensiero filosofico che, sin dal suo inizio, e una volta per tutte, vede la verità del mondo nel suo esser prodotto dal Dio. Dio è la produzione assoluta della realtà.

Vico esprime questo concetto nel modo più generale; la conoscenza vera della realtà può esistere solo nel principio che produce la realtà: «Il criterio di aver scienza di una cosa è il mandarla ad effetto». Il termine “scienza” qui significa appunto conoscenza della verità, cioè *epistème*.

Ma per Cartesio la Scienza assoluta che è insieme produzione dell’universo non è dell’uomo, ma di Dio. E sino a che rimane la differenza tra uomo e Dio, non si potrà mai dire che la conoscenza umana della natura esterna sia *vera*. E poiché Vico, con Cartesio e Leibniz, quella differenza non intende toglierla, Vico rileva che solo in Dio ci può essere *scienza* della natura esterna: appunto perché Dio ne è il produttore.

Della natura esterna l’uomo non è produttore, e quindi non può esistere una *scienza umana* di essa. La conoscenza umana della natura non ha verità, ma (come nel frattempo già aveva affermato Locke) può essere solo “probabile”; anche quando si tratta della fisica galileiana. Il tentativo cartesiano di fondare la conoscenza fisico-matematico-geometrica della realtà esterna sulla veracità di Dio è quindi destinato a fallire. Ma questo non vuol dire, per Vico, che la *scienza* (l’*epistème*)

debba retrocedere al suo punto di partenza e ridursi alla cartesiana affermazione dell'indubitabilità dell'esistenza dell'“io”.

Anche Vico tien ferma questa indubitabilità, ma mostra che il principio dell'identità del *verum* e *factum* ha un'applicazione più originaria di quella tentata dalla filosofia razionalistica. Se si conosce veramente ciò che si produce, e se non è sufficiente, per l'uomo, conoscere l'esistenza del Produttore divino, per essere nella verità, d'altra parte ci si deve render conto che la “mente umana”, cioè l'essenza dell'uomo, è essa stessa *produttiva* – come ora vedremo – e che quindi l'uomo ha scienza di ciò che egli produce.

Quando Vico rileva che l'autentico superamento dello scetticismo non è l'indubitabilità del pensare (perché anche lo scettico può riconoscere l'esistenza delle proprie rappresentazioni, ma può continuare a essere scettico, appunto perché dichiara che non si può sapere quale sia la loro causa nella realtà esterna), non si muove in direzione diversa da quella di Cartesio e del razionalismo.

Ma la riflessione sul principio che sapere è “possedere la origine” del saputo (e “possedere la origine” è *fare*, produrre), consente a Vico di scorgere che la filosofia razionalistica non può colmare lo iato tra il sapere umano e l'autentico Possessore dell'origine della natura, Dio. Sì che, relativamente alla natura, quello dell'uomo non è un “possedere”, ma un *contemplare*, dall'esterno, l'altrui possedere e fare (e quindi non è sapere). Ma, con questo, il discorso del rapporto tra l'uomo e il “possedere la origine” non è chiuso, perché anche l'uomo, come si diceva, è produttore.

2. La produzione della realtà storica

Innanzitutto, l'uomo produce il mondo matematico. Produce tutti quei postulati dai quali sono dedotti i teoremi, scorgendo così la genesi delle verità matematiche, ossia il modo in cui egli le porta “ad effetto”. Nella matematica, *verum et factum convertuntur*. Ma il mondo matematico, come già aveva rilevato Aristotele, non ha realtà al di fuori della nostra mente e quindi la matematica è sì scienza, ma di un mondo irreali.

Esiste tuttavia una dimensione, dove l'uomo non produce un mondo solamente ideale, ma un mondo reale: l'uomo *fa la storia*. È egli l'artefice della propria storia. Si tratta dunque del “mondo delle nazioni”, o “mondo civile”. C'è una verità che non può essere in alcun modo messa in dubbio: «che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi». A ragione Vico rileva che i filosofi si sono proposti soltanto di edificare quella scienza del mondo naturale, che può essere posseduta solamente da Dio; e che quindi è una *scienza*

nuova quella che si riferisce alla produzione umana del mondo storico.

Nella “Scienza nuova”, la mente umana riesce veramente a guardare *sé stessa*. Perché è vero che, anche nella ricostruzione cartesiana della scienza, la mente umana (l’“io”) guarda innanzitutto *sé stessa*; ma, qui, ciò che essa sa di *sé stessa* è soltanto il *fatto* della sua esistenza: questo sapere è soltanto “certezza”, ossia non è quella “verità” che il sapere possiede quando esso è un produrre. Per Cartesio e il razionalismo la verità della scienza può essere trovata solo *uscendo* dall’“io” e afferrandosi a Dio; Vico mostra che, anche se questo tentativo fallisce (perché l’“io” non è Dio, cioè non è il produttore della natura), la verità della scienza può essere trovata *rimanendo* nell’“io” – ma nell’“io” inteso non come semplice individuo pensante, bensì come quella “medesima mente umana” che è presente in tutti gli individui umani, ossia è l’essenza universale, la struttura immutabile che va rivelandosi lungo la storia e per la quale la storia non è un succedersi caotico di eventi, ma uno sviluppo ordinato e sottoposto, come la natura, a inderogabili leggi: «storia ideale eterna sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, tendenze e fini»;

La *scienza nuova* è appunto la conoscenza di quella stessa mente umana che fa la storia e conosce questo suo fare; che è il “principio”, cioè la causa della realtà storica e che conosce questo suo esser principio e causa. Nella storia, quindi, *certezza* e *verità* coincidono.

Tale coincidenza è determinata anche dalla coincidenza tra il ritmo di sviluppo dell’*individuo* e il ritmo di sviluppo dei *popoli*, e l’esistenza di tale ritmo (per cui «gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura», *Scienza nuova*) è attestata dalla sua presenza in ogni individuo e dal suo ripetersi in forma ciclica nello sviluppo storico. E tuttavia per Vico l’uomo non è Dio. Anche se l’uomo fa la storia, non possiede un progetto universale che lo guidi nelle sue azioni. La mente umana, sia pure intesa come universale e come legge dell’accadimento storico, è in sintesi con la “Provvidenza” divina, che sa dove condurre da ultimo lo sviluppo dell’umanità.

3. Mente individuale e storia umana

Anche Vico, dunque, intende la “Scienza nuova” come il sapere incontrovertibile che si costituisce vincendo il dubbio Scettico. Ma, a differenza del modo in cui Cartesio supera lo scetticismo, Vico avanza il principio che non ci si debba limitare a mostrare l’esistenza della “coscienza”, ossia della *visione* delle cose, ma si debba procedere oltre, perché «gli scettici dichiarano altamente [di] vedere le cose, ma [di] ignorare ciò che esse siano realmente» (*De antiquissima Ita lorum*

sapientia, I, § 4). Conoscere ciò che le cose sono realmente è il vero sapere, e tale sapere «è possedere l'origine di una cosa, cioè il modo e la forma con cui è fatta» (*ivi*, § 3). Ma questo è possibile solo se si è capaci di *farla*.

L'ignoranza dello scettico è vinta cioè da questa «Verità», che è la «prima» della “Scienza nuova”, «il primo principio incontrastato di questa Scienza», il primo dei «principi universali ed eterni su cui essa è fondata»: il «mondo delle nazioni», ossia «questo mondo civile», «certamente è stato fatto dagli uomini» (*Scienza nuova*, 1725, cap. XI). Il che significa che «se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana» (*Scienza nuova*, 1744, libro I).

Tali modificazioni, che ognuno può osservare in sé stesso e che quindi sono comuni a tutti gli individui, costituiscono il processo in cui l'individuo giunge alla *ragione*, partendo da una fase in cui prevale il *sentire* e attraverso una fase dove invece prevale la *fantasia* e l'emozione.

Per Cartesio (cfr. cap. V) si tratta di trovare il medio che congiunge le determinazioni della mente umana (“essere oggettivo”) alla realtà che sta fuori di essa (“essere formale”); ma nella “Scienza nuova” questo medio non è necessario, perché la realtà che sta al di fuori delle modificazioni della mente umana è essa stessa realtà umana, prodotto della mente dell'uomo. In quanto corrisponde al modo in cui la mente individuale si sviluppa necessariamente, lo sviluppo storico non è soltanto un fatto da “accertare” mediante gli strumenti di ciò che Vico chiama “filologia” (in senso lato), ma è una verità filosofica, è cioè una storia *ideale* e quindi *eterna* – “storia ideale eterna”. La “Scienza nuova” è sintesi di “filologia” e “filosofia”, di “certo” (nel senso di accertabile) e di “vero”.

La storia ideale eterna si articola nel principio surriferito, per il quale gli uomini «prima sentono senza avvertire» (cioè senza riflettere su ciò che sentono e sul loro sentire), poi «avvertiscono con anima perturbata e commossa» (cioè riflettono, ma il loro riflettere è sconvolto dalla fantasia e dai sentimenti che dominano incontrastati nella prima fase), e infine «riflettono con mente pura». Rispettivamente: l'*età degli dèi* (dove l'uomo è atterrito dagli stessi dèi con cui egli ha animato i corpi), l'*età degli eroi* (dove l'uomo, pensando che tutto è prodotto dagli dèi, si ritiene loro figlio) e l'*età degli uomini*, che riconosce per leggi «la coscienza, la ragione, il dovere».

4. Corsi e ricorsi storici

La proiezione dello sviluppo della mente individuale nel corso storico delle “nazioni” conduce Vico a una profonda innovazione nel modo di

concepire la realtà spirituale: tale realtà non è qualcosa di statico e di identico in ogni epoca storica, ma è *sviluppo*, *divenire* – “corso”, “spiegamento” –; è anzi la forma concreta del divenire, perché è trasparente al pensiero. È il tema che troverà l’approfondimento più radicale nell’idealismo.

La “natura” delle cose, per Vico, «altro non è che nascimento di cose in certi tempi e con certe guise» (*Scienza nuova*, 1744, libro I, sezione II, XIV degnità): la natura, l’essenza delle cose è il loro nascere e quindi il loro morire – è il loro *divenire*. E anche la realtà spirituale è divenire. Ma il divenire storico è regolato da leggi che, a differenza delle leggi che regolano il divenire della natura, sono autenticamente universali e necessarie.

La più comprensiva di tali leggi è l’alternanza dei “corsi” e dei “ricorsi” storici, e cioè la necessità che – quando in una società, pervenuta lungo il corso storico allo stadio della ragione, si producono lotte intestine – tale società abbia a ripercorrere (appunto in un “ricorso” storico) lo sviluppo che dalla barbarie la porta alla civiltà. Il Medioevo, ad esempio, per Vico, è una “barbarie ritornata”, ossia è l’inizio di un ricorso storico.

La razionalità della storia, d’altra parte, non è il risultato di un progetto intenzionale dell’uomo (la barbarie dell’uomo primitivo non può progettare lo sviluppo storico): è sì l’uomo a fare la storia, mirando di volta in volta a certi scopi, ma è la Provvidenza divina a coordinare le azioni umane verso uno scopo che esse non riescono a scorgere – l’ordine eterno della storia – e che è compito della “Scienza nuova” scoprire.

5. Mito e ragione

Le epoche barbare, d’altra parte, non sono prive di una loro grande forma di ragione – la “ragione poetica” – di cui il massimo rappresentante, per Vico, è Omero (e, nella “barbarie ritornata” del Medioevo, Dante). Il mondo della fantasia, del mito, della magia, della favola, della poesia non è riducibile al mondo della ragione, e tuttavia possiede una struttura rigorosa e attribuisce un senso rigorosamente unitario al mondo, che spesso (si è osservato in proposito che Vico anticipa la riflessione psicoanalitica sull’“inconscio”, cfr. *La filosofia III*, cap. XXII, § 4, b) costituisce le radici inconscie del modo in cui oggi si presentano molte azioni e istituzioni dell’uomo.

Per Vico si deve quindi evitare, nello studio del mondo spirituale dei primitivi, sia l’illusione di trovarvi una sapienza riducibile a quella della ragione, sia il disprezzo per esso, come se di fronte alla “ragione”, quale viene interpretata dall’illuminismo, esso fosse privo di senso. Appunto per questo, il mondo del mito è il grembo da cui

nasce il mondo della ragione. Il che significa – e qui Vico si porta decisamente oltre l'epoca a cui egli appartiene – che la ragione non è in grado di spiegare sé stessa, non diventa trasparente a sé stessa quando si separa (secondo il principio illuministico) dalla non ragione e dal mondo del mito, ma rimane qualcosa di inintelligibile fino a che la Scienza nuova vede il suo “nascimento” dalle forme della non ragione e del mito. Giacché anche per la ragione vale il principio che “natura di cose” – la natura, l'essenza delle cose, e dunque anche di quella “cosa” che è la ragione – «non è che nascimento di esse in certi tempi e in certe guise».

6. “Scienza nuova” e scienza moderna della natura

In Vico si è vista l'anticipazione dello storicismo e dell'idealismo hegeliano, che rappresenta l'estremo baluardo della filosofia contro la pretesa della scienza moderna di porsi come l'unica forma autentica del sapere umano, cioè della produzione razionale del mondo. Ma va anche osservato che il principio, espresso da Vico, che il sapere è possedere l'origine, ossia è *fare*, mostra i legami profondi e sotterranei che uniscono ciò che alla superficie si presenta come antitetico e contrastante.

Sin dal suo inizio la filosofia pone infatti la *verità* in relazione alla *produzione* divina dell'universo e alla *produzione* umana. Ma, qui, il produrre (divino o umano) è ancora ciò che la scienza vera contempla. Nella filosofia moderna il contemplare stesso viene a essere inteso come un produrre: proprio perché il mondo che ci circonda è rappresentazione, esso è *un fenomeno prodotto dall'uomo*. Fino a Kant, la filosofia moderna ritiene però che la produzione umana del mondo è possibile solo se esiste una realtà esterna all'attività dell'uomo – sì che la produttività del conoscere umano è limitata. È appunto per questa sua limitazione che l'attività dell'uomo non riesce a essere scienza assoluta e deve riconoscere che è al di fuori di sé che esiste l'attività e la scienza assoluta di Dio.

Se nella filosofia moderna la conoscenza è produzione del mondo in quanto esso è rappresentazione, con Galilei si affaccia, nella sua forma determinante, il principio al quale Vico si richiama consapevolmente. Nell'esperimento scientifico la verità di un'ipotesi è data da un apparato che produce un certo evento solo se l'ipotesi è vera. Sperimentare scientificamente è appunto “possedere la origine” di un certo evento. Anche se Vico è convinto che l'esperimento scientifico sia qualcosa di profondamente diverso dall'azione storica dell'uomo, i due processi hanno in comune l'essenziale.

Note bio-bibliografiche

1. **Giambattista Vico** nacque a Napoli il 23 giugno del 1668 (ma nella *Autobiografia*, afferma di essere nato nel 1670), in una famiglia povera. All'età di sette anni cadde da una scala fratturandosi il cranio, cosa che lo costrinse ad alcuni anni di convalescenza. Studiò quasi sempre da autodidatta (come egli stesso sottolinea nella *Autobiografia*). Tra il 1686 e il 1695 Vico fu istitutore dei nipoti di monsignor Geronimo Rocca, il vescovo di Ischia: si trasferì perciò in casa dei Rocca, dove poté dedicarsi con tranquillità ai suoi studi. Nello stesso periodo si iscrisse all'Università e si laureò in diritto civile e canonico. Nel 1698 vinse la cattedra di retorica all'Università di Napoli e, l'anno seguente, si sposò. Nel 1710 pubblicò il *De antiquissima Italorum sapientia*, tra il '19 e il '21 tre scritti giuridici (*Sinopsi del diritto universale*, *De uno universi iuris principio et fine uno*, *De constantia iurisprudentis*), seguiti nel 1722 da un volume di *Notae*: tali scritti lo resero celebre, ma non gli consentirono comunque di accedere alla cattedra di diritto dell'Università napoletana, resasi vacante alla fine del 1722. Al 1723-25 risale la prima stesura dei *Principi di una scienza nuova* (l'ultima edizione uscirà nel 1744), che ebbero ampia risonanza sia in Italia che all'estero. Nel 1735 venne nominato storiografo regio. Morì a Napoli all'inizio del 1744.

Le *Opere* di Vico sono raccolte negli "Scrittori d'Italia" della casa editrice Laterza a cura di F. Nicolini, G. Gentile, B. Croce (Bari 1914-1941, 8 voll. in più tomi). La *Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, è stata più volte ristampata da Laterza. Vedi anche: *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953; *Opere*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1959; *Scienza nuova e opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1962; *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971; *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, ivi, 1974; *Autobiografia*, Einaudi, Torino 1977. Su Vico: P. Giordano, *Vico filosofo del suo tempo*, Cedam, Padova 1974; L. Pompa, *Vico. Studio sulla Scienza nuova*, Armando, Roma 1977; A. Verri, *Vico nella cultura contemporanea*, Milella, Lecce 1979; G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*, Guida, Napoli 1981; G. Cantelli, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze 1986; A.M. Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*, Mursia, Milano 1989.

XI

L'empirismo di Locke

1. *Oltre Hobbes*

Nel 1690, trentacinque anni prima della pubblicazione della *Scienza nuova* di Vico, appare il *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke (1632-1704; cfr. Nbb 1), frutto di circa vent'anni di ricerche. Anche qui, il punto di riferimento obbligato è Cartesio, ma Locke tiene particolarmente conto anche della reazione che la filosofia di Cartesio aveva suscitato in Hobbes.

Il quale discute Cartesio, partendo dal presupposto che tutte le nostre idee siano immagini più o meno dirette delle cose materiali, ossia che tutta la conoscenza umana derivi dalla sensazione e che di ciò che non è così derivabile non abbiamo nemmeno l'idea. È questo il caso, per Hobbes, soprattutto di ciò che intendiamo con la parola "Dio" e con le parole che indicano i suoi attributi ("infinito", "indipendente", "onnisciente", "onnipotente", "creatore").

Negando che noi abbiamo l'idea di Dio, di tutto il discorso di Cartesio non rimane certamente in piedi nulla. Ma alla base di questa negazione sta un presupposto (la convinzione cioè che non abbiamo altre idee che le immagini delle cose sensibili), che è sì coerente con la metafisica materialistica di Hobbes, ma che è smentito dal contenuto immediato del pensiero, in cui sono presenti anche idee non riducibili alla sensazione. Rispondendo a Hobbes, Cartesio richiama appunto che col nome di "idea" egli intende "tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito". Ma Hobbes aveva sollevato l'esigenza – caratteristica della filosofia di Locke – di un'analisi rigorosa della configurazione delle *idee*, dei loro rapporti e della loro origine.

Come in tutta la filosofia moderna, anche Locke tien ferma la definizione cartesiana di "idea". "Idea", dice Locke, è «qualsiasi oggetto dell'attività intellettuale umana»; quindi "idea" è sì anche ogni nozione generale o astratta, ma è anche ogni oggetto (e quindi anche ogni oggetto particolare e sensibile) al quale la mente si possa applicare pensando.

Locke chiama "esperienza" tutto ciò che è percepito immediatamente dallo spirito. L'area dell'"esperienza" lockiana coincide quindi con l'area dell'"essere oggettivo" cartesiano. Anche per Locke, tutto il sapere umano attinge il proprio materiale dall'esperienza; ma l'esperienza non è, come ritiene Hobbes, soltanto

“sensazione”: l’esperienza è anche “riflessione”, ossia percezione delle operazioni che il nostro spirito compie sulle sensazioni.

La nostra coscienza (“osservazione”, “spirito”), infatti, è rivolta o “agli oggetti esterni”, oppure è rivolta a sé stessa.

Il rivolgersi della coscienza agli “oggetti esterni” è un processo in cui la realtà, che esiste in sé stessa al di fuori della coscienza, influenza i nostri sensi, che, così influenzati, fanno entrare nella coscienza varie e distinte percezioni di cose, o qualità sensibili, che corrispondono ai vari modi in cui gli oggetti esterni (ossia ciò che Cartesio chiamava la “realtà formale” dei corpi) colpiscono i nostri sensi. Questo insieme di percezioni, o idee, la cui esistenza dipende interamente dai nostri sensi, è appunto la *sensazione*.

Rivolgendosi a sé stessa, la coscienza osserva il proprio percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e tutte queste azioni dello spirito, osservate, costituiscono il secondo gruppo delle idee di cui disponiamo. Queste idee provengono dalla *riflessione* della coscienza sulle proprie operazioni.

Fino a questo punto, Locke non fa che esplicitare il punto di vista cartesiano, oltrepassando la riduzione hobbesiana del conoscere a sensazione. E anche la critica di Locke all’innatismo, rispetto a Cartesio non è molto di più che una questione terminologica. Già Hobbes aveva obiettato a Cartesio che se esistessero delle idee innate, queste dovrebbero essere conosciute anche da coloro che, ad esempio, dormono profondamente senza sogni: un’idea innata dovrebbe essere «sempre presente al nostro pensiero». Appunto sulla base di questo principio Locke respinge l’innatismo; ma Cartesio aveva risposto a Hobbes che il proprio concetto di idea innata (“nata con noi”) non significa che essa sia sempre presente al nostro pensiero, ma che «noi abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla», a differenza delle idee delle cose sensibili, che dipendono dai sensi. Ciò che Cartesio intende per “idea innata” è quindi sostanzialmente identico alle idee che per Locke sono ottenute mediante la “riflessione”.

2. L’inconoscibilità della sostanza

Decisamente oltre la prospettiva cartesiana è invece la tesi lockiana dell’inconoscibilità delle “sostanze”.

Anche questa tesi è anticipata da Hobbes nella sua critica all’affermazione di Cartesio che le idee che rappresentano delle sostanze hanno più “realtà oggettiva” delle idee che rappresentano degli accidenti. Hobbes rileva che l’esistenza della sostanza, come materia capace di ricevere diversi accidenti e come soggetto dei loro cambiamenti, è sì provata dal ragionamento, e tuttavia noi non abbiamo alcuna idea delle sostanze – il che per Hobbes significa che le

sostanze non sono sensibilmente percepibili. In proposito, Hobbes richiamava il principio aristotelico che la sostanza non è percepita dai sensi, ma è colta dalla ragione (cioè non è – come dicevano gli scolastici – *sensibile per sé*, ma *per accidens*, ossia in quanto le sue modificazioni sono sensibili per sé stesse: i sensi percepiscono il colore, la figura, la voce, il peso, la forza di un uomo, ma non l'esser uomo).

Ma Locke sviluppa a fondo questa indicazione di Hobbes. Tutte le idee che provengono dalla sensazione e dalla riflessione sono dette “semplici” da Locke, perché sono il materiale con cui lo “spirito” (cioè la coscienza, l'intelletto) *costruisce* altre idee, che pertanto sono “idee complesse”. Idee semplici che derivano dalla sensazione sono i colori, i suoni, i sapori, le sensazioni termiche e tattili, la solidità, estensione, figura, movimento, quiete, numero dei corpi; mentre la percezione, il pensiero, il dubbio, il credere, il ragionare, il volere sono le idee semplici che derivano dalla riflessione.

Rispetto alle idee semplici lo spirito è *passivo*: nemmeno il più sublime ingegno può costruire una sola, idea semplice nuova. E tutte le idee semplici che derivano dalla sensazione sono “idee reali”, cioè corrispondono alla realtà esterna: non nel senso che esse siano tutte immagini o rappresentazioni fedeli di ciò che esiste al di fuori dello spirito (questa proprietà conviene solo a quelle idee semplici che sono le “qualità primarie” dei corpi, ossia conviene agli aspetti quantitativi della realtà), ma nel senso che non sono fantastiche o immaginarie, bensì hanno “un fondamento in natura”, cioè «sono in noi effetti di poteri delle cose esistenti fuori di noi».

Relativamente alle idee complesse, la mente dell'uomo è invece *costruttiva*, nel senso che unisce e separa le idee semplici. Idee complesse sono, oltre a ogni combinazione di idee semplici, le *idee astratte* e generali, le *idee di relazioni* tra idee – ad esempio “maggiore”, “minore”, “padre”, “figlio”, e la relazione di causalità – e le *idee di sostanza*.

Per quanto riguarda quest'ultimo caso, Locke rileva che certe idee semplici si presentano *costantemente insieme*. Ad esempio le idee semplici che compongono un certo tipo di figura si presentano costantemente insieme alle idee semplici del potere di muoversi in un certo modo e di emettere certi suoni chiamati “parole”. Anche se questo gruppo di idee viene indicato con un nome solo – “uomo” – esso *non* è un'idea semplice, ma, appunto, un insieme di molte idee semplici. La tendenza a considerare questo insieme come un'unica idea semplice è la stessa tendenza a ritenere che all'esperienza non appartenga soltanto quella molteplicità di idee, ma anche il modo in cui esse si uniscono, ossia anche il principio della loro unità. Accade così che, non potendo ammettere che queste idee possano esistere da

sole, la mente sia portata ad affermare l'esistenza, nell'esperienza, di un *substratum* in cui tali idee abbiano a sussistere e a inerire, e che questo *substratum* sia chiamato "sostanza".

E invece le sostanze non sono oggetti appartenenti all'esperienza. È vero che le qualità reali, che esistono al di fuori dell'esperienza e che producono nell'esperienza le idee semplici, non possono esistere *sine re substante*, cioè senza qualcosa che le sostenga, senza un sostegno, un sostrato, una *substantia*, dunque, ma questo qualcosa *rimane per noi completamente sconosciuto*. Ciò che chiamiamo "sostanza" è avvolto nella più completa oscurità e quindi non è affatto un'idea chiara e distinta (secondo quanto invece riteneva Cartesio).

Ciò che ad esempio chiamiamo "uomo" è dunque un'idea complessa, costituita dall'unione tra un insieme di idee semplici che si presentano costantemente insieme e l'idea di un sostrato delle qualità reali che producono quelle idee («la capacità di produrre idee nella mente io la chiamo *qualità* della sostanza in cui risiede tale potere»); ma ci rimane completamente oscuro che cosa sia tale sostrato, cioè l'uomo in sé stesso considerato separatamente dall'insieme delle idee semplici che formano le sue proprietà.

E non soltanto è inconoscibile la sostanza corporea (*res extensa*), ma anche la sostanza spirituale (*res cogitans*), perché, anche in questo secondo caso, ignoriamo in che consista il sostrato delle operazioni che sperimentiamo in noi stessi.

3. L'esistenza delle sostanze e il loro influsso reciproco

D'altra parte, dal fatto che noi ignoriamo in che consistano le sostanze materiali e spirituali (dal fatto cioè che le sostanze non sono cose che si presentano nell'esperienza), non segue che le sostanze non esistano. Esse sono realmente esistenti al di là dell'esperienza e sono le unità che raccolgono in sé o fanno da sostegno alle qualità reali che producono in noi le idee semplici della sensazione e della riflessione.

Ma proprio perché la sostanza è inconoscibile, vien meno la premessa fondamentale del problema – proprio della corrente cartesiana – di come la sostanza materiale possa influire sulla sostanza spirituale (e viceversa), che le è assolutamente eterogenea. Certo, le idee semplici di solidità, di estensione e di figura sono eterogenee alle idee semplici di pensiero e di volontà; ma poiché ignoriamo completamente in che consistano le sostanze materiali e spirituali, che rispettivamente fanno da sostrato alle qualità reali che producono in noi quei due gruppi di idee, non possiamo neppure escludere *a priori* un'influenza reciproca tra la sostanza materiale e quella spirituale.

Non solo, ma dobbiamo prendere atto che le sostanze materiali agiscono sulla nostra mente mediante la modificazione dei nostri

sensi. Locke riconosce che l'esistenza di una realtà che è esterna alla nostra mente e alla quale corrispondano le idee semplici della sensazione non possiede certamente il grado di evidenza che compete all'intuizione dell'esistenza delle idee (non possiede cioè quell'indubitabilità che Cartesio ha rilevato in relazione appunto all'esistenza del pensiero, o del contenuto del pensiero), e tuttavia Locke rileva anche che l'esistenza della realtà esterna possiede una sua "evidenza" che non può essere trascurata.

E a Cartesio – per il quale anche le conoscenze più evidenti possono essere un sogno e quindi dubitabili, se non si sa che Dio esiste – Locke replica, da un lato, che dove non v'è che sogno nessun ragionamento potrà mai far uscire dal sogno e dal dubbio, e, dall'altro lato, che esiste una differenza molto palese tra sognare di essere nel fuoco ed esservi veramente.

Certo, Cartesio può replicare che, pur concedendo questa differenza, anche ciò che vien detto "essere veramente nel fuoco" può essere un sogno (per quanto terrificante) e che quindi non possiamo sapere se in verità una cosa come il fuoco esista attualmente al di fuori di noi.

Ma a questo punto Locke risponde che poiché noi *siamo certi* che il piacere e il dolore sono uniti all'influenza su di noi da parte di certi oggetti (la cui esistenza noi percepiamo, o sogniamo di percepire coi sensi), e poiché questa certezza ha lo stesso grado della nostra felicità e infelicità, «a noi non importa affatto che cosa esista e che cosa si possa conoscere al di fuori della nostra felicità e infelicità», ossia prescindendo da esse. La *certezza* che esistono al di fuori di noi certi oggetti dai quali dipende il nostro piacere e dolore e quindi la nostra felicità e infelicità, non può essere quindi trascurata e non può nemmeno essere considerata una semplice "fede" o "opinione". È una conoscenza effettiva della realtà esterna, fornita di differenti gradi e modi di evidenza e di certezza.

4. La scienza

Ma va anche tenuto presente che tutte le premesse di questo discorso lockiano erano ben note a Cartesio, per il quale i sensi ci indicano certamente quello che per noi è utile e dannoso, piacevole e doloroso, ma non ci insegnano alcunché sulla esistenza e conformazione delle cose che sono al di fuori di noi.

La differenza di fondo che qui va delineandosi tra Cartesio e Locke è che al primo interessa conoscere, in modo intransigente e rigoroso, fin dove si estende il sapere vero, l'*épistème*, indipendentemente dalle nostre *esigenze pratiche*, cioè indipendentemente dalla nostra volontà di evitare il dolore e di ottenere la felicità; nel secondo, l'interesse per ciò che possiamo veramente sapere non si spinge oltre il sapere che è

collegato alle nostre esigenze pratiche.

Per questo motivo, Locke nega che la conoscenza della natura «sia capace di divenire scienza» (cioè *epistème*), e afferma che “la morale”, cioè la ricerca di ciò che è il sommo bene per l'uomo, è «la scienza propria e l'impegno dell'umanità in generale». Come poi avrebbe detto anche Vico, noi non conosciamo le cose in sé stesse, perché non siamo stati noi a produrle; solo Dio conosce la sostanza delle cose da lui create. E se si tien presente che la parola “morale” proviene (come l'inglese *morals*) dal latino *mores*, che indica i costumi e le consuetudini dei popoli, anche l'affermazione lockiana che la “morale” è la scienza propria dell'uomo si muove nella stessa direzione della “Scienza nuova” di Vico, il cui contenuto è appunto il “mondo morale”, il “mondo delle nazioni” prodotto dai popoli. La conoscenza della natura, invece, è per Locke come per Vico soltanto probabile e congetturale, fondata su una conoscenza descrittiva dei fatti dell'esperienza, che consente di accrescere le nostre comodità e il nostro benessere, ma che è del tutto incapace di diventare “scienza”.

La tesi lockiana della inconoscibilità della sostanza altera profondamente la struttura che la scienza possiede nel razionalismo cartesiano. Per Cartesio, la veracità di Dio garantisce la verità delle conoscenze umane chiare e distinte, garantisce cioè la loro corrispondenza con la realtà esterna. Chiare e distinte sono le qualità primarie, la cui idea implica però l'idea della sostanza materiale (*res extensa*), alla quale esse devono inerire per poter esistere. La chiarezza e distinzione dell'idea della sostanza materiale sta alla base di tutte le idee chiare e distinte, la cui corrispondenza con la realtà esterna è garantita da Dio.

Sennonché Locke mostra precisamente che l'idea di sostanza – e quindi anche quella di sostanza materiale – non è un'idea chiara e distinta. Vien quindi meno la stessa condizione che in Cartesio consente e sollecita l'intervento della garanzia divina: non esiste più ciò che la verità divina deve garantire. Locke ritiene ancora che l'esistenza di Dio sia rigorosamente dimostrabile, ma questa dimostrazione non è più, come nel razionalismo, un inevitabile punto di passaggio dell'*epistème* (ossia affermazione di ciò che unisce il pensiero alla realtà esterna naturale), ma è un punto di arrivo – che tende a diventare un'appendice. Non è più la ragione (e precisamente la ragione metafisica) a farci conoscere la realtà esterna alla mente, scavalcando l'esperienza e prescindendo dal suo sostegno (appunto questo era l'itinerario della filosofia razionalistica): per Locke l'unico ponte con la realtà corporea esterna è costituito dall'esperienza sensibile, anche se questo ponte non possiede l'assoluta indubitabilità dell'“intuizione”, con la quale l'io conosce la propria esistenza e il contenuto immediato della sua mente, e della “dimostrazione” con la

quale si dimostra l'esistenza di Dio. In questo senso la "conoscenza sensitiva" della realtà naturale esterna non appartiene alla *scienza* (cioè all'*épistème*).

5. Il principio di causalità.

La dimostrazione lockiana dell'esistenza di Dio è una sorta di variazione della "terza via" lungo la quale Tommaso d'Aquino perviene all'affermazione di Dio. E indubitabile che esiste quel qualcosa che sono io. Ma allora esiste qualcosa di eterno, perché altrimenti la realtà non eterna, che ha avuto inizio, sarebbe prodotta dal niente; ma il niente non può produrre alcunché di esistente, dunque la realtà non eterna deve essere prodotta dalla realtà eterna e cosciente.

Anche alla base di questa prova si trova il principio che il niente non produce alcuna realtà, e tale principio è una formulazione fondamentale del principio di causalità.

Ma vi è *un secondo* tipo di rapporto causale, che ha una funzione preminente nella concezione lockiana. Si tratta della capacità della realtà esterna di produrre idee nella mente: le idee che provengono dalla sensazione sono l'effetto dell'azione esercitata dalla realtà esterna sulla nostra sensibilità. E appunto sulla base di questa seconda forma del principio di causalità che può essere affermata l'esistenza della realtà corporea esterna alla mente. E si tratta effettivamente di una seconda forma, perché mentre la prima ("dal niente non si produce alcunché") è per Locke assolutamente indubitabile, la seconda forma, come si è visto, non ci fa conoscere in modo altrettanto indubitabile l'esistenza delle cose fuori di noi.

Tuttavia, quando Locke analizza esplicitamente l'idea di causa si riferisce a *una terza* forma del principio di causalità, cioè alla relazione tra due idee date nell'esperienza. L'idea di causa, così intesa, non è un'idea semplice, ma un'idea complessa, e precisamente quel tipo di idea complessa che è l'idea di relazione. E mentre le idee semplici sono tutte "copie" della realtà esterna (le idee semplici delle qualità primarie essendo copie *fedeli* del loro modello esterno, le idee semplici delle qualità secondarie *non* possedendo invece tale fedeltà, ma essendo effetti costanti delle cose esistenti fuori di noi), le idee complesse si trovano invece in una diversa condizione, perché, proprio per il fatto che sono costruite dalla nostra mente, esse non possono corrispondere alla realtà esterna.

Più propriamente, le idee complesse di sostanze possono ritenersi copie imperfette e inadeguate della realtà esterna, perché è vero che le sostanze ci sono sconosciute, ma sappiamo che sono il sostrato delle qualità reali capaci di produrre idee nella mente. Le altre idee

complesse, invece, tra cui (oltre alle idee astratte e generali) l'idea di causa, non sono copie, ma sono esse stesse gli originali e i modelli, "archetipi" creati dalla mente stessa, che non sono confrontati alle cose, ma le cose sono confrontate a essi.

Ciò vuol dire che il rapporto causale ha un'esistenza soltanto mentale. Nell'esperienza, percepiamo sì che l'idea del fuoco è costantemente seguita dall'idea della cenere e ne è la causa (non ci si dimentichi che "idea" è, cartesianamente, tutto ciò che è da noi percepito), ma non possiamo dire che cosa corrisponda, nelle cose al di fuori di noi, a questa unione.

È chiaro che questa forma di causalità che, in quanto idea complessa, ha un'esistenza soltanto mentale, differisce sia dalla prima, sia dalla seconda forma di causalità. Tutto questo significa che se Locke ha analizzato questa terza forma del principio di causalità, non ha fatto altrettanto per le prime due, che dunque agiscono, nella costruzione lockiana, al di fuori di ogni controllo concettuale da parte del filosofo. Avremo modo di rilevare che questa circostanza esprime un tratto di fondo, comune all'intera storia del pensiero moderno da Cartesio a Kant incluso. Agisce cioè, nella ricostruzione dell'*epistème*, compiuta dal pensiero moderno, un *presupposto* non giustificato (che peraltro il pensiero moderno eredita dal pensiero antico), che soltanto nell'idealismo viene alla luce *come presupposto*, e quindi vien *tolto*.

6. Spazio e tempo

Ma non solo la terza delle tre forme di causalità considerate nel paragrafo precedente, ma anche ogni altra idea complessa (fatta eccezione, si è visto, per l'idea di sostanza e di Dio) ha un'esistenza soltanto mentale.

Particolarmente importanti sono le idee complesse di spazio e di tempo che sia pure per altri motivi anche Leibniz considera come determinazioni appartenenti non alla realtà in sé stessa ma al nostro modo di rappresentarla. Spazio e tempo come idee complesse *non* sono le qualità primarie dell'estensione e della durata: le qualità primarie sono idee semplici e sono copie adeguate di qualità che esistono nella realtà, al di fuori dell'esperienza. Le idee complesse di spazio e di tempo hanno invece un'esistenza esclusivamente mentale e stanno alle qualità primarie corrispondenti come l'idea dell'insieme dei numeri naturali sta all'idea dell'unità. Le idee di spazio e di tempo sono cioè ottenute mediante la ripetizione e moltiplicazione delle unità spaziali e temporali presenti nelle qualità primarie (e le idee di infinito e di eternità sono ottenute togliendo ogni limite a quella ripetizione o moltiplicazione).

Pur nella sua profonda novità, il pensiero kantiano consente di

cogliere, ben visibile, l'importanza che ha per esso la filosofia di Locke – «il celebre Locke» è l'espressione che Kant usa frequentemente per riferirsi al pensatore inglese. Il tema della inconoscibilità della sostanza, del carattere attivo dello spirito nella costruzione delle idee complesse, e quindi del carattere esclusivamente mentale delle idee di causa, spazio, tempo, la stessa ambiguità del concetto di causalità, il concetto dell'essenziale “rivolgersi” dello spirito alla realtà esterna e la sua passività rispetto a essa per quanto riguarda le idee semplici, anticipano fondamentali aspetti del pensiero kantiano.

7. *Ripresa: la scienza, la felicità, lo Stato*

Si è visto che, per Locke, la “scienza” (*l'epistème*) è connessa alla nostra felicità e infelicità (§ 3): l'uomo non ha interesse per una verità che non abbia alcun rapporto con la sua felicità e infelicità. In effetti questo principio nasce insieme alla filosofia (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 11). È vero che per Aristotele la “filosofia prima” è una contemplazione pura e assolutamente disinteressata; ma questo vuol dire che non devono essere gli interessi umani a stabilire il contenuto della verità. In questo senso, la contemplazione della verità non ha altro scopo che sé stessa. E tuttavia è proprio questa contemplazione disinteressata a andare incontro agli interessi più profondi dell'uomo e a renderlo felice. L'infelicità è dovuta alla condizione instabile dell'uomo, al suo divenire e all'imprevedibilità degli eventi. Svelando l'Ordine immutabile del mondo, la conoscenza della verità salva l'uomo dall'infelicità del divenire (cfr. *La filosofia III*, «Riepilogo e introduzione»). L'uomo partecipa di quell'ordine e attraverso di esso prevede ed illumina l'essenza di tutto ciò che può accadergli.

È vero che Cartesio si chiede se il dolore sia o no un sogno (se il trovarsi nel fuoco sia “essere veramente nel fuoco”) – e quindi, in questa fase della ricerca egli intende stabilire la verità indipendentemente dalla nostra volontà di evitare il dolore –; ma la conoscenza dell'esistenza di Dio – cioè del fondamento e del centro dell'ordine immutabile della realtà – salva l'uomo dall'angoscia che ancora permane dopo il raggiungimento della verità originaria del *cogito* (visto che l'esistenza indubitabile del *cogito* è l'esistenza indubitabile della coscienza in cui appare la problematicità di tutte le convinzioni, il divenire e il dolore dell'uomo – gli aspetti angoscianti della vita, che Cartesio rileva con piena consapevolezza, e che si può dire divengano il tema dominante dell'analisi di Pascal).

Proprio perché il divenire è l'incominciare ad esistere, il divenire è l'irruzione dell'inatteso e dell'imprevisto, ossia di ciò che minaccia l'esistenza. La problematicità delle convinzioni umane è essenzialmente connessa al divenire. Per salvarsi dalla minaccia del

divenire – Hobbes parla appunto della “paura della morte” – è necessario *dominarlo* e a tal fine è necessario prevedere l'accadimento del mondo. L'argine contro il divenire ha la possibilità di tenere, solo se le forze che premono su di esso non sono qualcosa di assolutamente imprevedibile e di sconosciuto. Anzi, l'argine originario è costituito dalla previsione stessa, cioè dalla volontà di anticipare gli eventi che sopraggiungono. L'*epistème*, come contemplazione dell'Ordine immutabile della realtà al quale ogni evento deve adeguarsi, è la prima grande forma di previsione, e quindi di rimedio contro l'angoscia del divenire. E anche la scienza moderna si presenta come previsione degli eventi, e anzi come la forma più affidabile di previsione.

Orbene: il dominio del divenire si fonda sulla previsione, ma la previsione, che pure è la forma originaria di dominio, ha il compito di rendere possibili le forme effettive del dominio, ossia i mezzi specifici che consentono il dominio e la salvezza; e il pensiero filosofico ha visto ben presto nello Stato il mezzo, lo strumento fondamentale che consente all'uomo di raggiungere la felicità che gli è consentita sulla Terra. È su questo strumento che si concentra l'attenzione di Hobbes, che vede nello Stato (cioè nel «dio mortale al quale dobbiamo pace e difesa») il rimedio autentico contro la paura della morte violenta.

8. *Il potere civile e la tolleranza*

Ma Locke, come Spinoza, fa valere nel modo più energico la preoccupazione che il modo in cui Hobbes intende tale rimedio abbia a rivelarsi più temibile del male che si intende curare. Lo Stato, diceva Hobbes (cfr. cap. III, § 11, c), è «quel dio mortale al quale dobbiamo pace e difesa, giacché per l'autorità conferitagli da ogni singolo uomo della comunità, ha tanta forza e potere che può disciplinare, col terrore, la volontà di tutti in vista della pace interna e dell'aiuto scambievole contro i nemici esterni» (*Leviatano*, XVII). Insieme a Spinoza, Locke è invece uno dei primi teorici della libertà civile e delle chiese, dello Stato democratico e della tolleranza religiosa, che egli considera come valori la cui realizzazione è richiesta dalla ragione.

Lo stato di natura, infatti, non è per Locke, a differenza di quanto pensava Hobbes, la guerra di tutti contro tutti. Può diventarlo, *quando si ricorre alla forza* per dominare gli altri; ma se questa circostanza non si verifica, lo stato di natura è “governato” dalla ragione, che è la stessa “legge di natura”, «la quale insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve danneggiare l'altro nella vita, nella salute, nella libertà e nella proprietà» (*Due trattati sul governo civile*, II, 2, 6).

Tuttavia, il fatto che l'uomo *possa* ricorrere alla forza vuol dire che anche per Locke la ragione non è sola a governare gli uomini; che infatti non usano violenza ai loro simili «*purché* vogliano consultare la ragione». Anche per Locke, cioè, gli uomini, nello stato di natura, possono non consultare la ragione; ed è appunto in relazione a questa situazione che Hobbes vede l'uomo dominato dalla *cupiditas naturalis*, cioè dall'istinto naturale che lo porta a usare dei beni comuni esercitando violenza sul prossimo e trovandosi così in guerra con tutti. Fino a questo punto Locke si trova, se non intenzionalmente, certo oggettivamente sulla stessa linea di Hobbes; e anche relativamente alla necessità che gli uomini stringano un patto, un contratto sociale per eliminare lo stato di guerra che scaturisce dal loro non voler consultare la ragione.

Il dissenso di Locke rispetto a Hobbes riguarda piuttosto la portata del potere civile che sorge dal contratto, portata che per Hobbes è senza limiti, mentre per Locke è limitata dal fatto che, poiché il potere civile non ha altro scopo che quello di tutelare i diritti naturali dell'uomo – i diritti cioè che scaturiscono dalla legge naturale della ragione –, ne segue che il potere civile non può avere i caratteri di irreversibilità e di indivisibilità che Hobbes gli assegnava. Il potere civile si origina dal consenso dei contraenti, e quindi il consenso può essere ritirato (il patto è cioè reversibile), quando il potere civile, diventando tirannico, non ha più come scopo la tutela dei diritti naturali dei cittadini.

Inoltre, poiché l'indivisibilità del potere civile rende impossibile ai contraenti di opporsi alla sua degenerazione in tirannide, il potere legislativo deve essere *diviso* dal potere esecutivo. Non solo, ma il potere civile non può imporre alcuna convinzione religiosa ai cittadini, perché una convinzione imposta non è una vera convinzione, e nessuna imposizione o pena può rendere qualcuno convinto di ciò di cui non è convinto.

Nello Stato conforme a ragione c'è dunque, da un lato, piena *tolleranza* rispetto alle opinioni e alle azioni che non riguardano il governo e la società, dall'altro l'intento di promuovere i "beni civili" (vita, libertà, integrità del corpo, proprietà). La religione, in quanto mira alla salvezza dell'anima, non ha nulla a che fare con i beni civili e quindi non rientra nell'ambito di ciò che lo Stato si propone di realizzare o di impedire. Per altro verso, la tolleranza dello Stato si riferisce a quelle convinzioni intorno alle quali il "lume naturale" della ragione non è in grado di stabilire alcunché; e poiché per Locke la ragione è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, ne viene che lo Stato non può essere tollerante con l'ateo (ma nemmeno con i papisti che non accettano il principio della tolleranza religiosa e della libertà di coscienza). Il cristianesimo, d'altra parte, una volta che sia

concepito nel suo nucleo essenziale (esistenza di Dio, Gesù come messia che annuncia la vera natura di Dio), è una religione *ragionevole* e ha il compito di diffondere a tutto il genere umano quelle verità fondamentali e quelle norme morali che altrimenti sarebbero state accessibili solo ai filosofi.

Note bio-bibliografiche

1. **John Locke** nacque nel 1632 presso Bristol. Nel 1652 si iscrisse ad Oxford, dove rimase sino al 1667, dapprima come studente, poi come insegnante. Se ne andò al seguito di Lord Anthony Ashley, che sarebbe più tardi diventato conte di Shaftesbury. Il rapporto con Ashley "condizionò fortemente il filosofo che, se ebbe la possibilità di fare un'esperienza culturale e politica assai intensa e stimolante, fu però coinvolto nelle alterne vicende dell'amico, il quale assurse ai vertici della vita politica inglese ma pagò pure duramente per la tenace opposizione fatta alla politica della corona" (L. Tarca, *John Locke, in Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, cit., vol. III, p. 816). Nel 1667 Locke scrisse un *Saggio sulla tolleranza*, orientato in senso antiassolutistico; nel 1671 due differenti abbozzi del *Saggio sull'intelletto umano* (che sarà pubblicato solo nel 1690). Per cinque anni (1674-1679) visse in Francia, mentre dall'83 all'89 fu in Olanda, dove si era rifugiato in seguito alla sconfitta politica del conte di Shaftesbury. In Olanda pubblicò la *Lettera sulla tolleranza* (1689), e scrisse i due *Trattati sul governo civile*, che pubblicò in Inghilterra nel '90. Morì nel 1704, in un paesino nei pressi di Londra.

Del *Saggio sull'intelletto umano* si vedano la tr. it., a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971; e quella di C. Pellizzi, rivista da G. Farina sull'edizione critica del Nidditch, Laterza, Roma-Bari 1988, 2 voll. Del *Primo abbozzo* cfr. la tr. it., a cura di V. Sainati, Laterza, Roma-Bari 1985; del *Secondo abbozzo* quella curata da A. Carlini, Laterza, Roma-Bari 1984. Tra le traduzioni italiane delle altre opere di Locke si vedano: *Due trattati sul governo civile*, a cura di L. Pareyson [1948], Utet, Torino 1982; *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, Laterza, Roma-Bari 1973; *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 1977; *Considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse*, a cura di F. Fagiani, Cappelli, Bologna 1978; *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979; *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989.

Su Locke: A. Carlini, *La filosofia di G. Locke*, Vallecchi, Firenze 1920; C.A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963; F. De Bartolomeis, *John Locke. Il pensiero filosofico e pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1967; W. Euchner, *La filosofia politica di John Locke* [1969], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1976; A. Sabetti, *La filosofia politica di John Locke*, Liguori, Napoli 1971; I. Mancini-G. Crinella, *John Locke*, Vita e Pensiero, Milano 1976; M. Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1982; F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Guida, Napoli 1983; A. Pacchi, *Introduzione alla lettura del "Saggio*

sull'intelletto umano” di Locke, Unicopli, Milano 1983; J.W. Yolton, *John Locke*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990; R. Cortese (a cura di), *La “Lettera sulla tolleranza” di Locke e il problema della tolleranza nella filosofia del Seicento*, Paravia, Torino 1990.

Berkeley, tra empirismo e idealismo

1. *L'astrazione*

Ma già il *Trattato sui principi della conoscenza umana*, pubblicato da George Berkeley nel 1710 con stupefacente precocità, affronta con rigore i problemi lasciati aperti da Locke soprattutto in relazione al rapporto tra la realtà mentale e la realtà esterna alla mente.

L'empirismo di Berkeley (1685-1753; cfr. Nbb 1) è già una forma di idealismo; e anche se la sua critica alle "idee astratte" viene solitamente intesa come una forma di "nominalismo" (cioè la teoria che, a partire dal filosofo medioevale Roscellino e poi ripresa da Hobbes e da Locke, sostiene che i concetti universali sono soltanto dei nomi, ai quali non corrisponde nulla nella realtà, che è sempre individuale, particolare), tuttavia la critica di Berkeley all'"astrazione" è guidata da un atteggiamento di fondo che sembra anticipare la grande critica hegeliana al pensiero astratto.

Giacché Berkeley non nega l'esistenza di idee universali, ma mostra che l'idea universale non è un'idea astratta e cioè non ha contenuto suo proprio, "positivo", ottenuto *astruendo* dalle idee particolari corrispondenti. Locke aveva affermato che anche la più concreta delle idee astratte è sempre prodotta con "difficoltà" dall'uomo: l'idea generale di un triangolo, ad esempio, contiene un triangolo che «non dev'essere né obliquo né rettangolo né equilatero né isoscele né scaleno, ma tutti e nessuno di questi nello stesso tempo» (*nessuno di questi*, perché il triangolo astratto *astrae*, appunto, dai triangoli particolari; *tutti questi*, perché esso va riferito a ognuno di tali triangoli).

Ma proprio da questa affermazione di Locke, Berkeley conclude che un'idea siffatta non solo è "difficoltosa", ma è una *contraddizione* e quindi è impossibile, inesistente. Non può esistere nella mente umana un contenuto positivo che abbia i caratteri contraddittori dell'idea astratta. Il vizio dell'astrazione consiste nel prescindere dalle idee particolari, credendo che quanto si ottiene dopo questa separazione sia ancora un contenuto positivo e consistente, in grado di apparire, così separato dai particolari, nella coscienza. Come se nell'idea di colore fosse contenuta una specie indefinita di colore che non è nessuno dei colori esistenti.

Berkeley può pertanto mostrare che l'idea universale – per esempio

l'idea di colore – non è un'idea astratta, ma è un'idea concreta, cioè particolare, *che la mente pone in relazione con tutte le altre idee* particolari di un certo tipo (per esempio le idee di tutti i singoli colori), considerandola come loro segno o rappresentazione.

Quando dunque facciamo delle considerazioni sull'uomo in universale, nella mente è presente l'immagine di un uomo definito e particolare, che però non viene considerata in questa sua definitezza e particolarità ma, appunto, viene considerata nella relazione che essa ha con tutti gli uomini significati o rappresentati da essa. Per Locke alle idee astratte non corrisponde nulla nella realtà esterna alla mente (giacché in quanto astratte dalla mente sono tipi di idee complesse); Berkeley mostra che esse non esistono nemmeno nella mente.

2. L'immaterialismo

Ma il gran passo innanzi di Berkeley consiste nel modo in cui egli mostra che non esiste alcuna realtà materiale al di fuori della mente, non percepita da questa. Questa tesi era già stata avanzata da Leibniz, ma l'argomentazione di Berkeley è completamente diversa, non implica alcuna teoria metafisica, è semplice e stringente.

Le idee (questo termine, al solito, ha il significato costante che, a partire da Cartesio, tutta la filosofia moderna gli attribuisce) esistono nella mente. Dire che le cose estese, colorate, pesanti, calde, rumorose, cioè le varie idee di cose estese, colorate, pesanti, calde, rumorose esistono nella mente non significa che la mente sia estesa, colorata, pesante, calda, rumorosa, ma significa che tali idee sono percepite dalla mente. Si tratta di comprendere che «l'esistenza di un'idea consiste nell'esser percepita». Tutti riconoscono che le idee presenti nei nostri pensieri, passioni, immaginazioni non possono esistere senza la mente; ma anche tutte le sensazioni e tutte le cose sensibili sono idee, e dunque non possono esistere se non in una mente che le percepisce. Dire che il tavolo su cui scrivo esiste, significa che lo vedo e lo sento, cioè lo percepisco; e se io mi trovassi in un'altra stanza, direi che questo tavolo esiste, «intendendo con ciò che se io fossi nel mio studio lo potrei percepire o che qualche altro spirito attualmente lo percepisce».

Ebbene, affermare che delle cose non pensate esistono in sé stesse, assolutamente, cioè senza alcuna relazione al loro essere percepite, *«implica una manifesta contraddizione»*. Sembra che non vi sia nulla di più facile che pensare case, montagne, fiumi e insomma tutte le cose della natura, senza che vi sia alcuno a percepirli. Ma questo pensare non è altro che formare nella mente certe idee, omettendo l'idea di qualcuno che le percepisce, e cioè dimenticando che *ci siamo qui noi a percepirle e a pensarle*. Per poter concepire che gli oggetti della nostra

mente esistono al di fuori della mente, «è necessario che voi possiate *concepire* che essi esistono *non concepiti*, o non pensati; la qual cosa è una contraddizione manifesta». Cioè «la mente, non accorgendosi di sé stessa, si illude, pensando, di poter concepire che esistano corpi *non pensati* dalla mente o fuori di essa».

Dal punto di vista formale, anche l'idealismo più maturo non avrà nulla da aggiungere a questa potente coscienza che il pensiero possiede della propria intrascendibilità, cioè dell'impossibilità di andare oltre la dimensione in cui esso consiste. Anche perché Berkeley, come poi farà l'idealismo, collega esplicitamente all'*astrazione* la convinzione che esista una realtà corporea esterna alla mente. «Non accorgendosi di sé stessa», la mente astrae da sé stessa, separa sé da sé, e questa separazione è la stessa astrazione con la quale la mente separa l'esistenza degli oggetti sensibili dal loro esser percepiti. Come è impossibile l'idea astratta, perché il suo contenuto è una contraddizione, così è impossibile l'idea di cose esistenti e non percepite, perché anche in questo caso il contenuto di tale idea è una contraddizione.

Se l'affermazione dell'esistenza di cose al di là della mente e non percepite è una contraddizione manifesta, l'esistenza delle cose percepite dalla mente – e tali cose sono appunto le idee – consiste nel loro essere percepite. «Il loro *esse* ["essere"] è *percepi* ["essere percepite"]». Anche per Cartesio e tutti i filosofi moderni che precedono Berkeley, l'*esse* delle idee è il loro *percipi*. La novità di Berkeley consiste nell'escludere, e più precisamente *nel modo* in cui si esclude, che al di fuori di questo *esse* (cioè al di fuori dell'essere mentale) vi siano delle cose materiali che agiscono sulla mente e che sono i modelli di cui le idee sono copie più o meno fedeli.

Si tratta della negazione più radicale dell'esistenza della materia; ma si deve anche dire che questa è la materia dei filosofi, è cioè la *res extensa*, non è la materia in cui si imbatte ogni giorno il "senso comune" degli uomini. Per questo Berkeley può dire che «gli stessi principi che a prima vista conducono allo scetticismo, spinti fino a un certo punto, riportano di nuovo gli uomini verso il senso comune».

3. Critica della distinzione tra qualità primarie e secondarie

Segue, da quanto si è detto, che per Berkeley non può esistere altra sostanza che quella spirituale ("spirito", "anima", "io", "mente") e che le qualità sensibili – sia le primarie, sia le secondarie – non possono avere come *substratum* una sostanza materiale o corporea (che da Cartesio a Locke è intesa appunto come una cosa esterna alla mente).

Ma la *negazione dell'astrazione* (cfr. § 1) consente a Berkeley di mostrare in modo specifico che le qualità primarie non possono avere una natura diversa dalle qualità secondarie. È infatti impossibile

percepire le cosiddette qualità primarie (estensione, figura, movimento) senza le cosiddette qualità secondarie: ad esempio, è impossibile percepire un'estensione non colorata. Se allora si afferma che le qualità primarie, a differenza delle secondarie, esistono nella realtà esterna, è perché si *astrae* l'aspetto quantitativo dall'aspetto qualitativo della realtà, e si ritiene che quel primo aspetto, così separato, abbia una sua propria intelligibilità, alla quale si possa far corrispondere qualcosa nella realtà esterna. Ma un'estensione non colorata è tanto poco intelligibile come il colore in generale, che, come idea astratta, sia un colore diverso da tutti i colori percepibili.

Pertanto non si può affermare più che le qualità primarie sono "primarie" perché esisterebbero anche al di fuori della mente: proprio perché le qualità "secondarie" sono la condizione della percepibilità delle qualità "primarie", anche queste, come ogni altro contenuto della mente, esistono solo all'interno della mente, o in quanto sono percepite – e perdono così il loro carattere di "primarietà".

4. Confutazione dello scetticismo

Berkeley si rende pienamente conto che la propria teoria, apparentemente scettica e lontanissima dal senso comune, è invece la negazione più perentoria dello scetticismo.

Il fondamento del sapere rimane per Berkeley l'indubitabilità dell'esistenza dell'io e di tutto ciò che è percepito dall'io – l'indubitabilità che Cartesio ha posto a fondamento dell'*epistème*. Ma né la ragione né i sensi – Berkeley rileva – possono condurre all'affermazione dell'esistenza della materia esterna: non la ragione, perché gli stessi difensori di questa sua funzione escludono che esista una connessione necessaria tra i corpi e la mente; non i sensi, perché «la testimonianza del senso non può essere portata come prova dell'esistenza di qualcosa che non è percepito dal senso».

Tuttavia, il rendersi conto di questa duplice impossibilità, avvertendo nel contempo che l'affermazione di una realtà esterna alla mente è una contraddizione, non è arrendersi allo scetticismo, ma superarlo definitivamente. Infatti, è proprio il "presupposto" della differenza tra cose e idee, è proprio «la supposizione dell'esistenza delle cose fuori della mente» ad avere come conseguenza inevitabile lo scetticismo. Giacché «se gli uomini pensano che le cose reali sussistano senza la mente e che la loro scienza è *reale* solo in quanto si conforma alle cose reali, ne viene che non saranno mai certi di avere qualche conoscenza reale. Infatti, come è possibile sapere [cioè percepire] se le cose percepite sono conformi a quelle non percepite e esistenti fuori della mente?». Chi presuppone la separazione tra mondo mentale e realtà esterna alla mente – chi *astrae* l'esistenza

delle cose pensate dal loro essere pensate – dovrà concludere che «noi vediamo solo le apparenze, e non le reali qualità delle cose», perché delle cose «conosciamo soltanto il loro rapporto con i nostri sensi» e non come esse sono in sé stesse.

In questo modo, Berkeley non solo va alla radice dello scetticismo, ma prefigura anche quella forma superiore di “scetticismo” che è la filosofia critica kantiana; la quale, certamente, non intende associarsi allo scettico nell’affermazione che ogni nostra conoscenza è “vana chimera”, e tuttavia avanza la sua tesi fondamentale che *le cose in sé stesse sono inconoscibili*, proprio perché procede dal *presupposto* che altro sono le “apparenze” (i “fenomeni” – e anche questo termine è già usato da Berkeley) e altro sono le cose in sé stesse al di fuori dello spirito.

In questo senso, la confutazione berkeleyana dello scetticismo prefigura l’atteggiamento che l’idealismo assumerà nei confronti della tesi kantiana dell’inconoscibilità della “cosa in sé”: mostrando che il concetto di una realtà in sé stessa è contraddittorio, l’idealismo farà cadere anche la tesi kantiana dell’inconoscibilità della realtà in sé stessa.

E con altrettanta lucidità Berkeley si rende conto che il dubbio cartesiano intorno a tutte le cose – tra cui gli oggetti dei sensi e il proprio corpo – dipende proprio dall’aver *presupposto* arbitrariamente una realtà in sé stessa esistente al di fuori della mente; giacché solo se si crede che una tale realtà possa esistere si può dubitare che le nostre percezioni le corrispondano. Tanto più acuto, questo rilievo di Berkeley, quanto più Cartesio è radicale – nella fase del dubbio e nella stessa fase della posizione dell’indubitabilità dell’“io” – nell’ammettere esplicitamente la possibilità che al di fuori dell’“io” non esista nulla.

D’altra parte, come si vedrà, il concetto kantiano di “cosa in sé” ha un’estensione *assoluta*, che comprende *tutto* ciò che non appartiene all’esperienza, laddove Berkeley, pur avendo scorto la contraddizione del concetto di una realtà al di fuori della mente, ritiene, ciononostante, di poter affermare egualmente l’esistenza di Dio.

5. Nuova interpretazione della scienza

Per Berkeley l’immaterialismo non solo è l’arma più efficace contro lo scetticismo, ma rafforza anche la nuova scienza della natura, liberandola da quelle oscurità che ne compromettono lo sviluppo. Ne risulta una concezione singolarmente moderna della scienza, in particolare della fisica e della matematica.

Per quanto riguarda la fisica, Berkeley rileva che mediante l’osservazione possiamo scoprire le leggi generali della natura, che però non hanno valore assoluto, perché non si può essere certi che l’“

autore della natura operi sempre conformemente”. Tali leggi non indicano “cause”, ma “segni”. «Il fuoco che io vedo [cioè il fuoco come fenomeno ottico] non è la causa del dolore che soffro avvicinandomi ad esso, ma è il segno che mi previene di questo fatto.» L'aspetto visibile, *in quanto visibile*, non può essere la causa di un'impressione tattile; e d'altra parte, che il fuoco visibile sia quello stesso oggetto che produce calore è solo un'ipotesi, è l'ipotesi avanzata appunto dal segno che indica l'esistenza del calore. La natura non appare come un nesso di cause e di effetti, ma piuttosto come un linguaggio che va interpretato.

È chiaro inoltre che per Berkeley è inaccettabile la distinzione di Newton (cfr. cap. XIV, § 6) tra tempo e spazio *assoluti* (o “matematici”, o “puri”) e tempo e spazio *relativi* (o “apparenti”): appunto perché tempo e spazio assoluti (e il concetto correlativo di “moto assoluto”) sono “assoluti”, proprio perché sono intesi come non percepiti e non percepibili, e quindi implicano quell'assurdità che è propria del concetto di una realtà non percepita. Ma Berkeley ritiene che la fisica non abbia bisogno di tali entità metafisiche. È la concezione della scienza che risulterà vincente nell'ambito della epistemologia contemporanea.

Per quanto riguarda la matematica («per essere chiari, noi sospettiamo che i matematici siano soggetti, come gli altri uomini, agli errori che derivano dalla dottrina delle idee astratte e dell'esistenza degli oggetti fuori della mente»), i numeri non sono idee astratte, e se la matematica prescinde dai nomi e dai segni (che «ci guidano per agire rispetto alle cose e per ben disporre di esse») e crede di aver a che fare con entità intelligibili in sé stesse, allora essa non ha più alcun contenuto.

Viziato è anche, per Berkeley, il modo in cui i suoi contemporanei (e soprattutto Newton e Leibniz) hanno impostato il calcolo infinitesimale. Alla radice di questo vizio si trova il presupposto dell'infinita divisibilità dell'estensione finita. Ma «ogni estensione finita che può essere oggetto del nostro pensiero è un'idea esistente solo nella mente e, per conseguenza, ogni parte di essa deve essere percepita. Se io, quindi, non posso [come evidentemente non posso] percepire innumerevoli parti nell'estensione finita che considero, è certo che non vi sono contenute».

Ma, anche qui, Berkeley confida che la matematica possa procedere egualmente senza la sua «speculazione intorno agli infinitesimi». Naturalmente, Berkeley non dice come: bisognerà attendere il matematico Cauchy, nei primi lustri del XIX secolo, perché la fiducia di Berkeley si mostri ben riposta. D'altronde anche Berkeley, come Locke, vede l'importanza della scienza fisico-matematica nella sua funzione *pratica*.

6. *L'esistenza di Dio*

L'attività di cui la mente fa immediata esperienza non è altro che la propria: la mente avverte la propria attività nel produrre i pensieri e non avverte alcuna attività nelle idee, ossia negli elementi che, appunto, costituiscono il contenuto dei pensieri. Le idee sono l'oggetto dell'attività della mente e quindi sono del tutto inattive, inerti, passive. La loro esistenza, si è visto, consiste nell'essere percepite. Il mondo, cioè l'insieme delle idee, può esistere solo come contenuto della mente che pensa e che vuole e che è anche l'unica forma possibile di attività. Ogni cambiamento, successione, inizio, sparizione delle idee ha quindi la sua causa unicamente nella mente, non in altre idee (e tanto meno in una realtà esterna alla mente).

Ma «per quanta potenza io possa avere sui miei propri pensieri», tuttavia faccio anche esperienza che «le idee attualmente percepite coi sensi» – e che vengono solitamente chiamate «cose reali» o, nel loro insieme, «natura» – non dipendono dalla mia volontà. (Si tratta delle idee che Cartesio chiama “avventizie” e che per Locke sono le più idonee per farci conoscere ciò che esiste al di fuori di noi.) Se di giorno apro gli occhi, non è in mio potere scegliere ciò che «deve presentarsi alla mia vista»; e lo stesso accade per gli altri sensi. «Le idee che vengono impresse sui miei sensi non sono create dalla mia volontà.»

Ma esse devono avere una causa che le produce, e questa causa non può essere un'idea o un insieme di idee, e nemmeno una sostanza esterna corporea. Poiché le idee possono esistere soltanto in una sostanza spirituale, bisogna allora affermare che la causa di quelle idee è una sostanza spirituale attiva diversa dalla mia mente. Ma poiché le menti degli altri uomini si trovano, in relazione a quelle idee, nella stessa condizione in cui si trova la mia mente, bisogna concludere che la sostanza spirituale, diversa dalla mente di ogni uomo, è la Mente, o lo Spirito assoluto – “Dio” – in cui trovano ragione l'ordine e la magnificenza della natura.

In altri termini: le cose sensibili esistono realmente; ma esse sono idee impresse sulla nostra mente; quindi la loro causa è uno spirito infinito che le percepisce eternamente e necessariamente.

7. *Il principio di causalità*

A differenza di Locke, Berkeley, anticipando Hume, mostra che tra le idee non può esistere un rapporto causale. Ma anche Berkeley, come Locke e Cartesio, ritiene che le idee attualmente percepite dai sensi – le idee che “impressionano” i nostri sensi – siano l'*effetto* di un'azione esercitata sulla mente da parte della realtà esterna. L'innovazione di

Berkeley è che questa realtà esterna non può essere altro che una mente, e precisamente la Mente infinita di Dio.

Si osservi infine che l'applicazione del principio di causalità all'*idea*, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, avviene in modo diverso in Berkeley e in Cartesio. Cartesio lo applica all'*essere oggettivo* dell'idea; Berkeley all'*esistenza attuale* dell'idea. In Cartesio l'idea è una *rappresentazione*, che da ultimo rinvia a una realtà rappresentata, esistente al di fuori dell'idea. In Berkeley la rappresentazione *coincide* con la realtà rappresentata («l'oggetto e la sensazione sono la stessa cosa»).

Per quanto riguarda invece l'applicazione del principio di causalità alle idee avventizie, Berkeley è d'accordo con Cartesio nel riconoscere che tali idee sono effetto di una causa esterna. Ma per Cartesio tale causa è la sostanza materiale (in cui esiste anche il contenuto di quelle idee avventizie che sono le qualità primarie), mentre Berkeley mostra, come si è visto, che, non potendo esistere alcuna sostanza materiale, la causa delle idee avventizie non può nemmeno essere una sostanza materiale.

Note bio-bibliografiche

1. **George Berkeley** nacque in Irlanda nel 1685. Studiò al Trinity College di Dublino (dove insegnò dall'età di 22 anni). Nel 1713 andò a Londra, e poi in Francia (dove conobbe Malebranche e Voltaire) e in Italia tra il 1714 e il 1720. Già nel 1709 aveva pubblicato il *Saggio di una nuova teoria della visione* e nel 1710 il suo capolavoro, il *Trattato sui principi della conoscenza umana*; nel 1713 diede alle stampe i *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, che cercavano di esporre in modo più immediato le tesi già espresse nel *Trattato*. Rientrato in patria dall'Italia, pubblicò il trattato *De motu* (1721). Nel '24 lasciò l'insegnamento al Trinity College (era stato docente di teologia, greco ed ebraico) e si dedicò al progetto della, fondazione di un college alle Bermude, per l'educazione degli indigeni. Il progetto fu approvato dal Parlamento inglese, ma Berkeley attese invano, dopo essersi trasferito nel New England, i fondi necessari alla sua attuazione. Tornò in Inghilterra nel 1731, dove pubblicò, nel '32, l'*Alcifrone*, un'opera in forma di dialogo stesa durante l'inutile attesa del denaro promessogli per il progetto. Nel '34 divenne vescovo di Cloyne, località nella quale rimase sino al 1753, quando si trasferì ad Oxford, dove morì quello stesso anno. Negli anni di Cloyne aveva pubblicato, tra l'altro, l'*Analista: discorso a un matematico infedele* (1734) e la *Siris* (1744) – uno scritto sulle virtù terapeutiche dell'acqua di catrame, che ebbe un grande successo sia in Inghilterra che all'estero.

Principali traduzioni italiane: *Trattato sui principi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, con una Introduzione di P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1984; *Dialoghi fra Hylas e Philonous* (compresi anche nel volume del *Trattato* sopra citato), a cura di A. Guzzo, Utet, Torino 1946; *Saggio di una nuova teoria della visione*, a cura di G. Amendola, Carabba, Lanciano 1920 (rist., con una Introduzione di V. Ronchi, nel 1974); a cura di C.E. Menga, Giannini, Napoli 1982; *Alcifrone*, a cura di A. e C. Guzzo, Zanichelli, Bologna 1963; *Analista*, a cura di M.G. Galli, Fondazione Ronchi, Firenze 1971; *Viaggio in Italia*, a cura di T.E. Jessop e M.P. Fimiani, Bibliopolis, Napoli 1979; *De Motu*, a cura di L. Giove, Piovani, Abano Terme 1989.

Su Berkeley: M.M. Rossi, *Saggio su Berkeley*, Laterza, Bari 1955; Id., *Introduzione a Berkeley*, Laterza, Roma-Bari 1986² [1970]; M. Fimiani, *G. Berkeley. Il nome e l'immagine*, Lerici, Cosenza 1979; P.F. Mugnai, *Segno e linguaggio in George Berkeley*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979; G. Giorello, *Lo spettro e il libertino. Teologia, matematica, libero pensiero*, Mondadori, Milano 1985, pp. 220-259.

Hume: l'empirismo radicale

1. *Impressioni e idee*

L'atteggiamento di pensiero inaugurato da Locke giunge alla sua espressione più rigorosa nella filosofia di Berkeley e di David Hume. L'effettivo passo innanzi di Hume (1711-1776; cfr. Nbb 1) rispetto a Berkeley riguarda la sua critica al principio di causalità e all'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi tipo di sostanza.

Per Hume, tutte le percezioni della mente si dividono in due classi: le "impressioni" e le "idee". Non si perda di vista la nuova terminologia di Hume: le "percezioni" corrispondono a ciò che Cartesio, Locke, Berkeley chiamano "idee"; «quindi Hume usa il termine "idea" in un senso ristretto rispetto a quello di quei suoi predecessori (e più vicino all'uso comune di tale termine).

Le "impressioni" sono le percezioni che hanno più forza, vivacità, intensità, potenza, e comprendono non solo quelle percezioni che Locke e Berkeley (e naturalmente non solo essi) chiamano "sensazioni", ma anche le emozioni, le passioni, i sentimenti (amicizia, generosità, vendetta, crudeltà, amore, odio), le varie forme di volizioni e di desideri e in genere tutto ciò che Hume chiama "sensazione interna", per distinguerla dalle sensazioni degli oggetti esterni.

Hume usa il termine "impressioni" come sinonimo di "esperienza". Si potrebbe dire che le "impressioni" corrispondono alla dimensione che Locke chiama "esperienza" e che si divide, come si è visto, nelle idee ottenute dalla "sensazione" e dalla "riflessione" della mente sulle proprie operazioni. Ma mentre per Locke tra le idee ottenute dalla "riflessione" vi sono anche le idee di "pensare", "percepire", "ragionare", "conoscere", invece per Hume le varie forme del pensare non sono "impressioni", ma "idee", cioè percezioni più deboli e sbiadite delle impressioni.

Quindi ciò che Hume chiama "esperienza" (cioè, appunto, l'insieme delle "impressioni") non coincide, ma è una parte della dimensione che Locke indica con questo stesso termine "esperienza". D'altra parte, ciò che Hume chiama "idea" non comprende soltanto le idee che per Locke sono ottenute dalla "riflessione", ma anche tutte le idee che Locke chiama "complesse" e che sono costruite dalla mente; e ci si spiega quindi perché, per Hume, il pensiero e le "idee" non

appartengono all'“esperienza”.

Dunque: tra le percezioni della mente, alcune (le impressioni) sono più intense e costituiscono l'“esperienza”; tutte le altre (le “idee”) sono meno intense e costituiscono ciò che vien chiamato il “pensiero”. Ma non solo le impressioni hanno più vivacità e intensità delle idee: esse sono anche i modelli, gli originali, di cui tutte le idee sono immagini e copie più o meno adeguate. Il che è comprovato anche dal fatto che le impressioni precedono sempre le idee corrispondenti.

Nel *Trattato sulla natura umana* («un'impresa così vasta, – scrive Hume di questa sua opera – disegnata prima che avessi ventun anni e attuata prima dei venticinque») Hume dice che «le nostre impressioni sono causa delle nostre idee, e non viceversa». Le idee sono le “immagini sbiadite” che ci rimangono delle impressioni e di cui facciamo uso nel pensare e nel ragionare. «Quando noi abbiamo, perciò, qualche sospetto che un termine filosofico sia impiegato senza alcun significato ed idea (come è purtroppo frequente), bisogna soltanto che ci domandiamo: *da quale impressione è derivata quella supposta idea?* E se è impossibile assegnarne alcuna, questo servirà per confermare il nostro sospetto.»

Con un'operazione analoga a quella di Locke e di Berkeley, per stabilire il valore di ogni conoscenza umana che pretenda avere come contenuto il reale, si deve poter ricondurre tale conoscenza all'esperienza. È vero che Hume, dell'esperienza, sottolinea soprattutto la sua maggior vivacità, intensità e forza rispetto al pensiero. Ma questa maggior potenza delle impressioni è il corrispettivo della minor potenza della mente rispetto a esse, e a questa minor potenza si riferiscono Locke e Berkeley quando parlano delle «idee attualmente percepite coi sensi», la cui presenza non dipende dalla nostra volontà (“idee avventizie”, le chiamava Cartesio).

D'altronde lo stesso Hume riconosce che “il potere creativo della mente” è *limitato* dalle impressioni; sì che anche per Hume le impressioni sono le percezioni che non dipendono dalla nostra volontà. (E la volontà è essa stessa un'impressione, perché se dalla nostra volontà dipende la formazione di infinite combinazioni di idee, la volontà stessa noi non veniamo a possederla con un atto di volontà, ma ci è data così come ci sono dati i colori quando di giorno noi apriamo gli occhi.)

2. Critica del principio di causalità

Tutti i ragionamenti intorno alla realtà, osserva Hume, sono fondati sulla relazione di *causa* ed *effetto*, cioè sul principio di causalità. Ma la conoscenza di questa relazione non può essere raggiunta ragionando *a priori*, e cioè indipendentemente dall'esperienza: tale conoscenza

“sorge interamente dall’esperienza”. Hume perviene a questa tesi nel modo seguente.

Supponiamo di percepire una palla di biliardo *A*, in movimento verso la palla *B*. (*A* in movimento verso *B*, o *A* che diventa contigua a *B*, è considerata normalmente come causa del movimento di *B*, e questo movimento come effetto del movimento di *A*.) E supponiamo che ci venga fatta una duplice richiesta:

1. stabilire quale effetto si produrrà quando *A* toccherà *B*;
2. rispondere a questa prima domanda *senza basarsi sulle osservazioni fatte in passato* a proposito di situazioni analoghe.

Di fronte a questa duplice richiesta, la nostra mente non può che “inventare”, o “immaginare” – arbitrariamente, dunque – l’effetto che si produrrà quando *A* toccherà *B*. Giacché l’effetto (il movimento determinato di *B*) è un evento *diverso* dalla causa (cioè dal movimento di *A* verso *B*), e quindi la conoscenza dell’evento in cui consiste la causa non potrà mai far conoscere l’evento in cui consiste l’effetto. Proprio perché causa ed effetto sono eventi *diversi*, è impossibile che, conoscendo una certa causa, si riesca a conoscere *a priori* (cioè prescindendo dalle esperienze passate) quale effetto verrà prodotto da tale causa.

Proprio perché la causa e l’effetto sono eventi diversi, quando l’effetto non si è ancora prodotto noi possiamo dunque affermare, *a priori*, tanto che *A*, toccando *B*, muoverà *B*, quanto che *non* lo muoverà; e inoltre possiamo affermare tanto che lo muoverà in un certo modo, quanto che lo muoverà in infiniti altri modi. Tutti i nostri ragionamenti *a priori* non potranno legittimare la preferenza accordata a una di queste svariate possibilità.

Conclusione: senza l’osservazione e l’insieme delle nostre *esperienze passate* sul comportamento delle palle da biliardo, ci è assolutamente impossibile sapere *se* *A*, toccando *B*, lo muova e *quale* movimento gli imprimerà. La conoscenza della relazione tra causa ed effetto e tutte le conclusioni che riguardano tale relazione sono interamente fondate sull’esperienza.

Ma a questo punto, Hume si chiede: «Qual è il fondamento di tutte le conclusioni che sono tratte dall’esperienza?».

In passato abbiamo sperimentato che il cibo sfama, l’acqua disseta, i corpi sono resistenti, il fuoco brucia, la nostra volontà guida i movimenti del nostro corpo, la palla di biliardo *A* muove *B* in un certo modo. Sono tutti esempi di relazioni causali; e la nostra vita non sarebbe possibile se non estendessimo al futuro queste nostre esperienze passate. Si tratta però di comprendere che se in passato abbiamo sperimentato che un certo evento (ad esempio l’atto di ingerire del cibo) è seguito da un cert’altro evento (ad esempio il sentirsi sfamati), da ciò *non segue necessariamente* che il ripresentarsi di

eventi simili al primo debbano essere sempre seguiti dal ripresentarsi di eventi simili al secondo.

Non vi è alcuna contraddizione a supporre che il corso della natura abbia a cambiare e che un evento simile a quello già sperimentato possa essere accompagnato da eventi diversi o contrari a quelli che in passato hanno accompagnato quel primo evento.

Ma non è nemmeno possibile dimostrare la regolarità della natura, perché ogni ragionamento intorno alla realtà è fondato appunto sul principio di causalità, che presuppone come esistente appunto quella regolarità della natura, che invece si vorrebbe dimostrare sul fondamento di esso. Anche ammettendo che il corso delle cose sia sempre stato regolare, questo fatto non costituisce dunque la minima prova che anche per il futuro sarà così.

Inoltre, sia che consideriamo gli oggetti esterni (= sensibili), sia che si consideri il rapporto tra la nostra volontà e il nostro corpo, l'esperienza non attesta mai l'esistenza di un "potere", di una "forza", di una "energia", espliciti da ciò che chiamiamo "causa" su ciò che chiamiamo "effetto"; e non attesta nemmeno l'esistenza di una "connessione necessaria" tra i due: l'esperienza non attesta mai, cioè, una qualsiasi qualità «che leghi l'effetto alla causa e faccia del primo un'infalibile conseguenza dell'altra»: l'esperienza attesta soltanto che l'uno *segue* all'altra.

Il principio di causalità è dunque una *congettura*. La sua "evidenza" non ha un valore "logico", *ma psicologico*: l'"abitudine" a percepire che certi eventi simili tra loro sono seguiti da certi altri eventi simili tra loro, determina un sentimento di "credenza" e di "fede", in base al quale l'uomo si aspetta che, verificandosi un certo evento del primo tipo, se ne verifichi un cert'altro del secondo tipo.

Ma se l'esperienza non attesta l'esistenza di forze o di connessioni necessarie causali, tanto meno attesta il rapporto causale tra Dio e le cose. E, privata del principio di causalità, la mente non può in alcun modo dimostrare l'esistenza di Dio – così come non può dimostrare l'esistenza di una realtà esterna che sia la causa delle nostre percezioni degli oggetti sensibili.

Sono dunque due gli aspetti decisivi della critica di Hume al principio di causalità.

Innanzitutto, il rilievo che, essendo la cosiddetta causa e il cosiddetto effetto due cose diverse, la nozione o il concetto dell'una non include la nozione o il concetto dell'altro – e quindi per sapere che l'una è collegata all'altro bisogna rivolgersi all'esperienza.

Al contrario, nelle proposizioni che *non* si riferiscono alla realtà e che quindi esprimono semplici *relazioni tra idee* – è il caso delle proposizioni matematiche –, la nozione del soggetto può includere la nozione del predicato. Ad esempio, la nozione di " $5+7$ " include la

nozione di “12” e quindi per affermare “ $5 + 7 = 12$ ” non c’è bisogno di riferirsi all’esperienza.

Il secondo rilievo decisivo è che quanto è attestato incontrovertibilmente dall’esperienza è soltanto un insieme di *fatti* e questa attestazione, da un lato, non esclude che i fatti possano susseguirsi in modo diverso da quello cui siamo abituati, dall’altro lato non contiene nulla di simile a una “forza” o a una “connessione necessaria” tra i fatti.

3. Critica dell’idea di sostanza

Se il fondamento di tutti i ragionamenti intorno alla realtà è il principio di causalità e se tale principio deve avere il suo fondamento nell’esperienza, e quindi è soltanto una congettura priva di necessità e universalità, appare allora come la filosofia di Hume venga a operare una riduzione radicale dell’estensione della *ragione* – e cioè dell’*epistème*: la ragione può avere come contenuto reale solo quello che per Cartesio era il *punto di partenza* della ragione, ossia il contenuto immediato della mente, l’indubitabilità delle nostre percezioni. Ogni credenza metafisica è priva di valore razionale. E anche ogni conoscenza scientifica. Con l’avvertenza che la scienza, a differenza della metafisica, ha una utilità pratica che la rende indispensabile. Di conoscenze universali e necessarie ne esistono certamente, ma non sono conoscenze intorno alla realtà, bensì intorno alle relazioni che sussistono tra semplici idee. È, come si è accennato, il caso delle proposizioni matematiche.

Questi risultati diventano ancora più radicali in relazione alla critica di Hume all’idea di *sostanza*.

Locke aveva affermato l’inconoscibilità della sostanza, e Berkeley aveva negato l’esistenza di ogni sostanza materiale. Hume mostra che, come la mente non possiede alcuna idea di “causa”, “effetto”, “connessione necessaria”, “forza”, “potere” e che queste parole sono completamente sprovviste di senso, altrettanto accade per ciò che viene chiamato “sostanza”. Anche in questo caso, non esiste alcuna impressione corrispondente all’idea di “sostanza” – sia materiale, sia spirituale –; cioè quest’ultima non è un’“idea”, ma soltanto una parola sprovvista di senso (appunto perché non riconducibile all’esperienza).

Già Locke aveva segnalato che l’esperienza non attesta un *substratum* dei gruppi di percezioni (“idee semplici”) che si presentano costantemente insieme. Egli però aveva affermato che il *substratum* di tali percezioni esiste al di là dell’esperienza e, nel caso della sostanza materiale, è il principio unitario al quale ineriscono le qualità esterne che agiscono sui nostri organi di senso, producendo quelle percezioni. Esterna all’esperienza anche la sostanza spirituale che produce e alla

quale ineriscono le operazioni della mente.

È chiaro che in questo modo, dal punto di vista di Hume, l'esistenza della sostanza viene affermata in base al principio di causalità: le (idee di) qualità sensibili non possono esistere da sole e quindi hanno bisogno di un "sostegno" (la sostanza, appunto) per esistere: la sostanza è insieme la *causa* delle sue proprietà. E non solo il principio di causalità viene usato da Locke per affermare l'esistenza della sostanza al di là dell'esperienza, ma anche per porre la sostanza come causa delle nostre percezioni, mediante le qualità che a essa ineriscono nella realtà esterna. Quindi, in quanto per Hume il principio di causalità è privo di valore conoscitivo, è priva di tale valore anche ogni affermazione dell'esistenza della sostanza, giacché tale affermazione si fonda appunto su quel principio.

4. La "natura umana"

Ma, come per l'idea di causa, così per l'idea di sostanza Hume non si limita a mostrare che essa non ha senso, in quanto non riconducibile all'esperienza, ma si preoccupa inoltre di spiegare il *motivo* per il quale l'uomo è convinto che esse abbiano senso e valore.

Nel caso dell'idea di causa, si è visto, l'abitudine a percepire certe concomitanze tra eventi (ad esempio la concomitanza tra il cibo e la sua capacità di nutrire) spinge l'uomo ad attendersi anche per il futuro il ripetersi di tale concomitanza. Per quanto riguarda l'idea di sostanza, la fede nell'esistenza delle sostanze è determinata nell'uomo dal fatto che ognuno dei gruppi di percezioni le quali si presentano costantemente insieme nell'esperienza (e ai quali Locke connette l'esistenza della sostanza) è, propriamente, una serie di gruppi *simili* che si presentano in modo *intermittente*.

Ad esempio, ciò che chiamiamo "una casa" si presenta nell'esperienza come una serie di gruppi *simili* di percezioni, i quali però non sono sempre presenti, ma si presentano a intervalli più o meno lunghi. La "natura umana" è portata allora a intendere la somiglianza tra i gruppi della serie come *identità*, e cioè è portata a credere che non si tratti di una serie di gruppi simili, ma *dello stesso gruppo* che si presenta in modo intermittente *e che dunque continua a esistere anche durante gli intervalli in cui esso non è presente nell'esperienza*. Questo gruppo, considerato come una molteplicità *unificata*, è appunto ciò che comunemente s'intende quando si parla di "sostanza".

Ma ciò non accade soltanto in relazione alle sostanze materiali: anche l'idea di sostanza spirituale (o di "io") è prodotta dalla *tendenza a credere* che i gruppi simili di percezioni mentali che si presentano in modo intermittente nell'esperienza, siano *un'identità personale* che

esiste in sé stessa anche quando, con le sue operazioni, non si esprime nell'esperienza.

Le idee di causa e di sostanza, quali sono concepite dai filosofi, sono dunque senza senso; ma non è senza senso – rileva Hume – quella tendenza della “natura umana” che ci porta quasi irresistibilmente a *credere* nell'esistenza di quelle immagini che i filosofi interpretano poi come “causa” e “sostanza”. Senza queste immagini e finzioni della natura umana, la vita sarebbe impossibile. La filosofia non ha il compito di estirpare tali finzioni, ma di illuminare il loro carattere di finzioni, affinché l'uomo non divenga preda del fanatismo e dell'intolleranza.

A proposito dello spazio e del tempo, Hume sviluppa considerazioni molto simili a quelle di Berkeley. Quest'ultimo sottolinea che lo “spazio puro” e il “tempo puro” – considerati cioè facendo astrazione da tutti i corpi e gli eventi – sono, appunto, *idee astratte*, cioè contraddittorie, e quindi non esistono nemmeno come “idee” (nel senso che Berkeley dà a questo termine). Hume ribadisce che l'esperienza non attesta nulla di simile allo “spazio puro” e al “tempo puro”, ma solo corpi aventi una certa estensione e eventi che si succedono con un certo ordine. Anche per Hume, quindi, la struttura teorica della fisica e della matematica del suo tempo deve essere liberata da quegli impedimenti dogmatici che la mettono in contrasto con l'esperienza.

La conoscenza della realtà può dunque avere soltanto un contenuto empirico – non è cioè possibile una conoscenza *a priori* della realtà. Ma Hume è ben lontano dall'affermare che non esista altra realtà oltre l'esperienza. La “ragione” non può spingersi oltre l'esperienza; la “natura dell'uomo” spinge l'uomo a *credere* che esista una realtà esterna e indipendente da lui (ed è ancora tale natura a indurlo ad aver fede in una Realtà superiore che lo protegga e lo aiuti, e a dargli il sentimento del giusto e dell'ingiusto). Ma il motivo per il quale Hume nega che l'esperienza sia la totalità della realtà non è che la “natura umana” spinge ad avere fede nella realtà esterna (questa fede ha infatti solo un valore pratico, non conoscitivo), ma è che per Hume la “natura umana” non è la natura del Tutto, ossia non coincide con la totalità della realtà.

In altri termini: Berkeley è giunto alla negazione della sostanza corporea; Hume nega l'esistenza di ogni tipo di sostanza (cioè anche di quella spirituale) e, in particolare, nega che la ragione, in quanto fondata sul principio di causalità, possa dimostrare l'esistenza di qualsiasi cosa esistente al di là dell'esperienza (e innanzitutto l'esistenza di Dio); tuttavia, *anche se Hume non è mai esplicito su questo punto*, al di là dell'esperienza e della natura umana, per Hume esiste pur sempre *un qualcosa*, senza di cui non avrebbe nemmeno senso

parlare di esperienza e di natura *umane*, e senza di cui non avrebbe nemmeno senso affermare che noi abbiamo a che fare “soltanto” con “percezioni”: il concetto di “percezione” non rinvia forse inevitabilmente al concetto di *ciò a cui* la percezione si riferisce? Il concetto di “percezione” non è forse inevitabilmente relativo, e quindi relativo (se è vero che ciò che conosciamo immediatamente sono soltanto percezioni) a ciò che esiste *al di là* della percezione, ossia al di là dell’esperienza? Appunto questo sarà messo in rilievo da Kant, nel contesto di un grandioso ripensamento dei risultati raggiunti dalla filosofia razionalistica e empiristica.

Note bio-bibliografiche

1. Il filosofo scozzese **David Hume** compì gli studi di giurisprudenza nella natia Edimburgo, trascurandoli tuttavia a favore della lettura dei classici della filosofia. Dal 1734 al 1736 fu in Francia: a La Flèche scrisse, traendolo da una cospicua massa di appunti, il suo capolavoro: quel *Trattato sulla natura umana* che pubblicherà solo al suo rientro in Inghilterra (all'inizio del 1739 usciranno i primi due libri – *Sull'intelletto* e *Sulle passioni* –; il terzo – *Sulla morale* – sarà pubblicato nel marzo del '40). Il libro fu accolto in modo quanto meno tiepido dai contemporanei, cosa che amareggiò non poco l'autore e lo indusse dapprima a pubblicarne un *Estratto* riassuntivo (1740. L'*Estratto* fu a lungo erroneamente attribuito ad Adam Smith, e solo alla fine degli anni Trenta del nostro secolo la sua paternità sarà data a Hume); poi a dedicarsi a studi di carattere morale, una prima silloge dei quali venne pubblicata nel '41 sotto il titolo di *Saggi morali e politici*: contrariamente a quanto era accaduto per il *Trattato*, i *Saggi* incontrarono un buon successo, cosa che indusse l'autore ad ampliarli in edizioni successive. Fu un successo, tuttavia, che dovette inimicargli la Chiesa presbiteriana, che si oppose a che lui ottenesse la cattedra di etica all'Università di Edimburgo (Hume era infatti, dal punto di vista religioso, uno scettico, e certo l'ortodossia ecclesiastica non dovette vedere di buon occhio la possibilità che venisse assegnato a lui l'insegnamento della filosofia morale). E le cose non andarono meglio quando, nel 1751, Hume tentò di succedere ad Adam Smith sulla cattedra di logica dell'Università di Glasgow. Nel frattempo Hume aveva pubblicato i *Saggi filosofici sull'intelletto umano* (1748; nel '58 verranno ripubblicati sotto il titolo di *Ricerca sull'intelletto umano*), mentre nel '51 uscirono la *Ricerca sui principi della morale*, i *Dialoghi sulla religione naturale* e la *Storia naturale della religione*. Chiamato come bibliotecario della Biblioteca degli Avvocati dell'Università di Edimburgo (1752), Hume raccolse gli scritti già pubblicati nei quattro volumi dei *Saggi e trattati su argomenti diversi* (1753-54) e stese i sei volumi della *Storia d'Inghilterra* (1754-1761). Nel '57 pubblicò le *Quattro dissertazioni* (*Storia naturale della religione*, *Sulle passioni*, *Sulla tragedia*, *Sulla regola del gusto* – quest'ultima inserita all'ultimo momento al posto delle troppo pericolose dissertazioni *Sull'immortalità dell'anima* e *Sul suicidio*), che in qualche modo chiudono il suo percorso speculativo più autentico. Dal 1763 al 1766 fu segretario all'Ambasciata di Parigi (in questo periodo ebbe modo di conoscere l'ambiente degli illuministi, frequentando, in particolare, D'Alembert, Diderot, d'Holbach e Rousseau), poi sottosegretario nel ministero Pitt (1767-1769). Nel 1769 Hume si recò a Edimburgo dove si occupò della revisione e della riedizione delle sue opere, e dove si spense nel 1776, dopo aver steso – ai primi sintomi della malattia che lo avrebbe

condotto alla morte – una breve autobiografia.

In traduzione italiana si vedano: *Opere complete*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, 2 voll.; *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. Gilardi, Rusconi, Milano 1980; *Saggi e trattati morali, letterari politici e economici*, a cura di M. Dal Pra ed E. Ronchetti, Utet, Torino 1974. Su Hume: A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Laterza, Roma-Bari 19812 [1971]; M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973; Id., *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984; I. Valent, *Verità e prassi in David Hume*, Vannini, Brescia 1974; F. Baroncelli, *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, La Nuova Italia, Firenze 1975; G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr. it., Cappelli, Bologna 1981; C. Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

XIV

L'illuminismo

1. La luce e la forza della ragione

“Illuminismo” (cfr. Nbb 1) è parola costruita sul verbo “illuminare”, che a sua volta rinvia a “lume”, “luce”. Accade lo stesso nei termini corrispondenti delle altre lingue europee: l'inglese *Enlightenment*, il francese *les lumières*, il tedesco *Aufklärung* nominano tutti la *luce* nella sua capacità di illuminare e rischiarare le cose. Si tratta della *luce della ragione*. L'illuminismo è l'atteggiamento culturale e innanzitutto filosofico, predominante nel secolo XVIII, che affida alla ragione umana il compito di guidare la vita dell'uomo, abbattendo tutti i pregiudizi che lungo la storia europea hanno ostacolato l'organizzazione razionale dell'esistenza e il suo sviluppo.

I fondamenti filosofici dell'illuminismo sono le grandi filosofie moderne: la filosofia di Cartesio e di Spinoza, di Locke, di Hume e di Kant, e la riflessione scientifico-filosofica di Isaac Newton. E tuttavia il termine “illuminismo” non ha la semplice funzione di indicare l'insieme del pensiero filosofico e scientifico moderno. Gli esponenti del pensiero illuminista si chiamano Bayle, Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Diderot, Condillac, Shaftesbury, Mandeville, Smith, Beccaria, Filangieri, Lessing, che hanno grande rilievo nella storia della cultura, ma che non possono e nemmeno intendono gareggiare con i grandi della filosofia moderna.

Ciononostante, l'importanza filosofica dell'illuminismo è fuori discussione. Ha un peso filosoficamente decisivo, da un lato, il progetto di fare della ragione la guida della vita umana, dall'altro la forza pratica di questo progetto, ossia la sua capacità di aver favorito in modo determinante quella *effettiva* trasformazione della società europea in cui è consistita la Rivoluzione francese.

2. L'illuminismo e la filosofia

Detto questo, non si deve d'altra parte dimenticare che la volontà di porre la ragione alla guida della vita umana è lo stesso atto di nascita della filosofia, in Grecia, sei secoli prima di Cristo. Se si accetta la proposta (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 2) di ricondurre il senso della parola *sophía* a *saphés*, “chiaro, luminoso”, allora nella parola *philosophía* è già contenuto ciò che il termine “illuminismo” intende

esprimere: la cura per la luce con la quale la verità illumina il mondo, allontanando le tenebre dell'errore, del mito, del pregiudizio.

Le tenebre contro cui la filosofia si rivolge sei secoli prima di Cristo sono diverse da quelle che l'illuminismo intende dissipare, ma in entrambi i casi è identica la volontà di fare della ragione il centro e il fondamento della vita umana. L'*épistème* è appunto la ragione, in quanto si ritiene capace di superare il pregiudizio e l'errore. E la "ragione" degli illuministi è il modo in cui L'*épistème* è presente nell'età moderna, nell'epoca cioè in cui si forma la convinzione che la verità è raggiunta sia dal pensiero filosofico, sia da quella nuova forma di *épistème* che è la scienza moderna. In questo senso, la storia della filosofia è la storia dell'illuminismo, e l'"illuminismo" del XVIII secolo è il *modo specifico* in cui, in un contesto storico determinato, viene inteso in tale secolo il rapporto tra vita umana e ragione.

3. Le "armi" della ragione e la libertà dell'uomo

Il carattere specifico dell'illuminismo del XVIII secolo può essere espresso da un passo di Condorcet (1743-1794), uno dei maggiori esponenti dell'illuminismo francese. Vi si afferma che non appena in Europa la ragione ebbe ad emanciparsi dai vincoli della tradizione e dell'autorità, si formò «una classe di uomini che non erano tanto impegnati a *scoprire* e ad approfondire la verità, quanto piuttosto a *diffonderla*». (*I progressi dello spirito umano*, 1794; d'ora in poi *Progressi...*). Costoro – gli illuministi, appunto – preferirono «inseguire i pregiudizi» nei luoghi «in cui il clero, le scuole, i governi, le antiche corporazioni li avevano raccolti e protetti», cioè preferirono «distruggere gli errori popolari piuttosto che far retrocedere i limiti delle conoscenze umane» e «combatterono in favore della libertà, impiegando di volta in volta tutte le armi che l'erudizione, la filosofia, lo spirito, il talento di scrivere possono fornire alla ragione» (*Progressi...*).

Quando i pregiudizi e gli errori dominano la mente, l'agire dell'uomo è ostacolato. Da questo limite traggono vantaggio i privilegiati, cioè le forze dominanti della società, che riescono a mantenere i loro privilegi in virtù dell'ignoranza del popolo. La luce della ragione, quindi, non solo conduce l'uomo al di fuori dell'errore, ma lo *libera* dalle condizioni di schiavitù in cui si trova. L'errore rende schiavi.

Nemmeno un secolo dopo, Marx – preceduto da Rousseau – penserà che la causa della schiavitù dell'uomo è qualcosa di più profondo dei pregiudizi religiosi, morali, sociali (cfr. *La filosofia III*, cap. V); ma l'illuminismo anticipa il principio di Marx che il compito prioritario della filosofia non è la contemplazione, ma la trasformazione del

mondo, cioè la liberazione dell'uomo (non «scoprire e approfondire la verità, ma diffonderla», dice Condorcet).

I grandi filosofi moderni, scrive Condorcet, «fanno retrocedere i limiti delle conoscenze umane», ossia mostrano che oltrepassando quei limiti si è preda dell'errore e del pregiudizio; ma gli illuministi preferiscono «distruggere gli errori popolari», cioè liberare il popolo dagli errori che lo rendono schiavo delle forze dominanti – sì che distruggere l'errore significa *trasformare* il mondo.

Appunto per questo gli illuministi forniscono alla ragione, come scrive Condorcet, «tutte le armi» che le consentono di operare la liberazione dell'uomo. Di qui l'importanza che, oltre il contenuto filosofico (la “verità”), posseggono i modi di diffonderlo, quali l’“erudizione”, lo “spirito”, il “talento di scrivere”. Già Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury, 1671-1713) aveva rilevato che, contro l’“entusiasmo”, l'intolleranza, la superstizione, il fanatismo e la mancanza di buon senso della società tradizionale, non esiste rimedio migliore dell'*ironia* e dell’«esprimere dubbi su tutto». Un atteggiamento, questo, che si esprime con una forza particolare nel talento letterario di Voltaire (François-Marie Arouet, detto Voltaire, 1694-1778), rivolto soprattutto contro le istituzioni e il contenuto stesso del cristianesimo.

4. L'Enciclopedia, Voltaire e l'opinione pubblica

Si comprende quindi l'importanza filosofica della volontà di *diffondere* (soprattutto nella borghesia) i principi dell'illuminismo, volontà che prende corpo nei trentatré volumi dell'*Enciclopedia*, il cui sottotitolo è *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751-1777). La stesura dell'*Enciclopedia* è dovuta alla collaborazione di vari autori (tra i quali spicca il matematico Jean D'Alembert, 1717-1783), ma soprattutto all'iniziativa e all'attività di Denis Diderot (1713-1784). Nonostante una serie di ostacoli e di attacchi dei giansenisti e dei gesuiti, l'*Encyclopédie* continua ad essere pubblicata e i *philosophes* riescono a far valere in Francia e in Europa l’“opinione” filosofica. Gli abbonati dell'*Enciclopedia* non sono più di quattromila, ma sono costituiti da liberi professionisti, imprenditori, e alcuni nobili emancipati: la minoranza illuminata sulla quale i *philosophes* intendono far leva per la trasformazione dell'opinione pubblica.

Si comprende infine perché Voltaire abbia assegnato all'*opinione pubblica* un peso decisivo. (È stato anzi Voltaire a usare per la prima volta in questo senso il termine “opinione”.) L'opinione pubblica è appunto la dimensione che la ragione deve innanzitutto trasformare per poi trasformare e guidare la società e il mondo. In tre secoli la filosofia moderna si era certo profondamente sviluppata e si era

completamente sottratta alla tutela della teologia cristiana e della Chiesa; ciononostante nel secolo XVIII l'opinione pubblica è ancora, sostanzialmente, opinione pubblica cristiana ed è questa forma di opinione che secondo l'illuminismo deve essere distrutta. Giacché «l'opinione fa tutto», scrive Voltaire nell'*Olimpie*. «Le leggi sono fatte dall'opinione pubblica.» «L'opinione governa il mondo» – è sempre Voltaire a parlare – e alla fine sono i filosofi a governare le opinioni dell'uomo. Ma i “filosofi” – *les philosophes* – non sono tanto coloro che (per usare ancora una volta l'espressione di Condorcet) «scoprono e approfondiscono la verità», ma coloro che la «diffondono», liberando l'uomo dalla schiavitù e cioè rendendo tollerante la società.

Un potente richiamo alla tolleranza è infatti la campagna svolta da Voltaire a proposito dell'*affaire* Jean Calas (un protestante accusato di aver ucciso il figlio – che in realtà si era suicidato per una crisi religiosa – e condannato a morte). L'azione di Voltaire sull'opinione pubblica europea (in questa occasione egli scrive il celebre *Trattato sulla tolleranza*) conduce alla riabilitazione della memoria di Jean Calas e convince definitivamente Voltaire che il compito autentico del “filosofo” è di guidare la società, plasmando l'opinione pubblica conformemente ai principi della ragione.

5. L'illuminismo e la religione

L'interpretazione cristiana dell'esistenza e l'organizzazione teocratica della società sono considerate dall'illuminismo come le tenebre per eccellenza del pregiudizio e dell'errore. Non solo la filosofia non è più (come nel pensiero medioevale) “ancella” della teologia, e non solo la ragione afferma la propria radicale autonomia rispetto alla fede (come nel pensiero moderno), ma, per la prima volta in modo così esplicito e diffuso da quando il cristianesimo si è imposto nella società europea, la ragione riduce la fede cristiana al rango di pregiudizio, intolleranza, mancanza di buon senso, e quindi la vede responsabile dello stato di schiavitù dell'uomo: il cristianesimo è il cuore della “tradizione”, ossia di una umanità che si è sviluppata storicamente facendosi dirigere non dalla ragione ma dall'autorità. «L'illuminismo – scrive Kant (*Che cos'è l'illuminismo?*) – è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità che è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro», e questo “altro” è soprattutto la pretesa della fede e della Chiesa di guidare la ragione.

Già la Riforma protestante aveva rivendicato il diritto dell'uomo di porsi direttamente in rapporto con Dio, senza sottostare all'insegnamento e all'autorità della Chiesa. Ma è la fede cristiana, che la Riforma mirava a fare uscire da uno stato di minorità; mentre per l'illuminismo è dalla guida della fede stessa che la ragione si deve

liberare – e infatti Voltaire sente come proprio autentico avversario il pensiero di Pascal, in cui la purezza della fede cristiana è potentemente espressa; e lo stesso Kant teorizza la necessità di concepire la religione “entro i limiti della ragione”, cioè come religione *naturale*, come rapporto *naturale* (non rivelato) dell’uomo con Dio.

Il principio che la religione deve essere fondata sulla ragione e non su una rivelazione e sul mistero è il tema centrale del *deismo* inglese del XVIII secolo, che ha in Hume il suo maggiore rappresentante e che influenza profondamente l’illuminismo francese. Fondare la religione sulla ragione significa interpretare il cristianesimo in modo che il suo contenuto venga a coincidere con quanto la ragione è in grado di mostrare a proposito del rapporto dell’uomo con Dio. È la posizione di John Toland (1670-1722), Samuel Clarke (1675-1729), Matthew Tindal (1656-1733), Joseph Butler (1692-1752), Shaftesbury.

Voltaire ripropone questi temi, tenendo fermi i principi della metafisica tradizionale che se «esiste qualcosa, esiste qualcosa di eterno, perché nulla si produce dal nulla» (*Dizionario filosofico*), e che «ogni opera che mostra dei mezzi e un fine rivela un artefice», sì che «questo universo, composto di mezzi ognuno dei quali ha il suo fine, rivela un artefice potentissimo e intelligentissimo». D’altra parte, per Voltaire la ragione non può mostrare che questo artefice sia anche il giudice della condotta umana, giacché (come pensava Spinoza) ciò che è chiamato “male” dal punto di vista particolare di chi lo subisce è in effetti l’espressione della natura di esseri che hanno diritto ad esistere come tutte le altre cose, e che quindi non è possibile che siano oggetto di una punizione divina.

E Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) rileva che le verità religiose sono “verità di fatto”, non “verità di ragione” (secondo la distinzione leibniziana; cfr. cap. IX, § 4), e le verità di fatto non possono essere il fondamento di verità eterne. Alla convinzione che qualcosa di particolare è accaduto nel tempo, ad esempio che Cristo è risuscitato, non si può collegare qualche cosa di capitale e universale importanza come la salvezza eterna dell’uomo. E il rifiuto di quella convinzione non può implicare una perdita eternamente irreparabile per l’uomo, anche perché, pur ammettendo che Cristo sia risuscitato dalla morte, da questo non segue che Cristo sia Dio fatto carne. D’altra parte, ogni religione storica è per Lessing l’anticipazione di ciò che in seguito verrà afferrato dalla ragione, e quindi anche i *contenuti dottrinali* del cristianesimo, che è la forma più alta di religione storica, sono destinati a tradursi in verità di ragione – un’indicazione, questa di Lessing, che troverà la propria espressione più adeguata nell’interpretazione hegeliana del cristianesimo (cfr. cap. IX, § 7).

6. L'illuminismo e Newton

L'illuminismo – soprattutto quello di Voltaire – ha visto nella filosofia sperimentale di Isaac Newton (1642-1727; cfr. Nbb 2) il modello stesso del pensiero scientifico-filosofico.

I *Principi matematici di filosofia naturale* (1687) di Newton sono una delle opere maggiori di tutta la storia della scienza, ma, insieme, sono anche una riflessione sul metodo scientifico e stabiliscono una connessione essenziale fra la scienza e l'affermazione che Dio è il creatore del movimento. Il movimento che interessa la scienza moderna non è tuttavia un qualsiasi tipo di divenire (Aristotele aveva indicato appunto i vari tipi di movimento), ma è il movimento matematicamente misurabile, cioè oggetto della meccanica (terrestre o celeste), e quindi, dal punto di vista del pensiero filosofico e scientifico moderno, è il divenire che esiste realmente, ossia indipendentemente dal modo in cui l'uomo percepisce il mondo. In relazione al movimento così inteso, Newton coglie la natura comune della forza che mantiene i pianeti nelle loro orbite e di quella, scoperta da Galilei, che sulla terra determina la caduta dei gravi. L'orbita circolare di un pianeta è infatti una specie di caduta rispetto al movimento rettilineo del pianeta lungo la tangente del cerchio descritto da quell'orbita. Il pianeta abbandona in ogni momento il proprio movimento rettilineo (lungo il quale dovrebbe procedere, in base alla prima legge galileiana sul moto), perché su di esso agisce una forza che *attrae* il pianeta verso il centro della sua orbita (occupata dal sole).

Newton quantifica questa forza sulla base delle leggi di Keplero (1571-1630) sul movimento dei pianeti, ottenendo così la legge della gravitazione universale (i corpi si attraggono proporzionalmente al prodotto delle loro masse e in ragione inversa del quadrato della loro distanza), successivamente verificata su base sperimentale, quando fu possibile conoscere la misura esatta del raggio terrestre. L'intero universo è una macchina in cui ogni particella della materia agisce su ogni altra particella in conformità della legge universale di attrazione.

Ma, da ultimo, ogni azione, cioè ogni movimento delle particelle di materia e ogni loro posizione nello spazio sono relativi a un moto, cioè a un tempo assoluto e a uno spazio assoluto. Tempo e spazio assoluti contengono in sé ogni tempo e ogni spazio relativi (cioè quelli dei singoli corpi) e costituiscono la struttura fondamentale e “vera” della realtà in sé stessa. È la concezione “realistica” dello spazio e del tempo che, si è visto, viene messa in questione da Berkeley (cfr. cap. XII, § 5) e da Hume (cfr. cap. XIII, § 4) e sarà oggetto di una profonda rielaborazione da parte di Kant (cfr. cap. XVI, § 6). Senza queste critiche *filosofiche* della concezione assolutistica newtoniana dello spazio e del tempo non è neppure pensabile il superamento di tale

concezione operato, all'interno della fisica, dalla meccanica relativista di Einstein.

Ma non è di questo ordine di questioni che si interessa l'illuminismo quando vede in Newton il modello della razionalità scientifico-filosofica. Anzi, nelle riflessioni di Newton sul metodo della scienza, l'illuminismo vede il rigoroso riconoscimento dei *limiti* che la ragione non può superare senza diventare arbitrio e utopia. Newton riconosce infatti che, nella «filosofia sperimentale», «le proposizioni raggiunte mediante induzione dai fenomeni» «sono soggette a eccezioni», e in questo senso non sono verità incontrovertibili. E tuttavia per Newton è fuori discussione che, all'interno della dimensione in cui sono confermate, quelle proposizioni sono assolutamente vere e assolutamente valido è il processo induttivo che ad esse conduce. Sì che la preferenza accordata dall'illuminismo a Newton rispetto a Cartesio (inventore della geometria analitica) e a Leibniz (inventore del calcolo infinitesimale e del simbolismo più idoneo ad esprimerlo) riguarda in sostanza il maggior peso attribuito da Newton – i cui interessi fondamentali sono più scientifici (e teologici) che filosofici – al carattere *sperimentale* della ragione.

7. La critica di Montesquieu all'egualitarismo illuministico

Per l'illuminismo la ragione non è monopolio di qualche individuo o di una certa classe sociale, ma è il principio costitutivo di ogni individuo umano. Appunto per questo, mirando alla *libertà* degli uomini dai vincoli sociali e culturali della tradizione, l'illuminismo mira insieme alla realizzazione di quella *eguaglianza* tra gli uomini che spetta loro di diritto in quanto esseri razionali. Il terzo fattore – la *fraternità* – del trinomio in cui la Rivoluzione francese intende esprimere la propria essenza – è un sinonimo della *tolleranza*, cioè dell'atteggiamento razionale che comprende e perdona gli errori e le debolezze degli uomini, perché si rende conto che se il principio dell'uomo è la ragione, l'uomo non è soltanto ragione, ma istinto, passione, egoismo, che appartengono alla natura umana con non minore diritto della ragione.

Ma il pensiero politico dell'illuminismo si trova a dover fare i conti con un grande difensore dell'assetto politico tradizionale, che vede il pericolo che tale assetto degeneri nel dispotismo assolutistico, ma che nella rivoluzione filosofica dell'illuminismo non vede una salvaguardia, ma un incentivo a tale degenerazione. Si tratta di Charles de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), che condivide con gli illuministi la critica all'assolutismo religioso e politico, ma non per questo ritiene che le nazioni debbano abbandonare lo “spirito” che presiede al sistema di leggi secondo il

quale ognuna di esse si regge. E lo “spirito” delle leggi della nazione francese (e inglese) è contrario ai principi illuministici della libertà, dell’eguaglianza e anche della tolleranza, se con quest’ultimo termine si intende l’accettazione dei fattori che contrastano lo “spirito” della nazione.

Il *metodo* stesso dell’analisi politica di Montesquieu esclude la possibilità di trovare nei diversi popoli un principio comune ed identico, costituito appunto dalla “ragione” e sul quale si possa far leva, come invece intende il cosmopolitismo illuministico, per instaurare su tutta la terra un identico tipo di società civile e di assetto politico. In nome dell’osservazione *sperimentale* e dell’indagine storica, Montesquieu prende cioè le distanze dal giusnaturalismo (cfr. Nbb 3), la dottrina politica per la quale esiste un diritto naturale dell’uomo che coincide con quanto la ragione prescrive (diritto alla vita, alla difesa, alla pace, al godimento dei beni, all’aiuto reciproco). Ugo Grozio (1583-1645) viene considerato il maggior rappresentante del giusnaturalismo, ma anche il pensiero di Hobbes e di Spinoza si muove nella prospettiva giusnaturalistica, della quale l’illuminismo si sente l’erede.

Nello *Spirito delle leggi* Montesquieu rileva che esistono nella storia diverse forme di governo, che sono il risultato della relazione esistente tra le diverse parti sociali di una nazione – la relazione in cui consiste appunto lo “spirito delle leggi”. Il principio fondamentale di Montesquieu è che nessuna nazione può uscire impunemente dal proprio “spirito” e che il compito della scienza politica è di conservare in vita il più a lungo possibile il corpo politico (corruttibile come ogni altro corpo), indicando e favorendo le condizioni che consentono di “riformarlo”, ossia di ricondurlo al suo “spirito” originario.

Ogni forma di governo ha una “natura”, che per il governo «repubblicano» (Montesquieu pensa alla repubblica romana) è il potere del popolo, per quello «monarchico» è il potere di uno solo, esercitato «secondo leggi fisse e stabilite», per quello «dispotico» è il potere di uno solo, che «senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci». Ma esiste anche ciò che Montesquieu chiama il “principio” del governo, cioè il *modo* – a sua volta differenziato – in cui i cittadini si pongono in relazione alla “natura” del governo, e che nel governo repubblicano è la “virtù”, cioè la preferenza accordata al bene della patria rispetto a quello personale, in quello monarchico è l’“onore”, che pur credendo di salvaguardare la dignità dell’individuo agisce in realtà per il bene comune, in quello dispotico è la “paura”.

In Montesquieu è presente non tanto la critica del dispotismo, quanto piuttosto la critica dei fattori che nella nazione francese conducono alla morte del governo monarchico “moderato” e alla sua

degenerazione nel dispotismo. I popoli hanno un “carattere” (il “principio” del governo) dal quale non si può prescindere. Rifacendosi alla concezione moderna del diritto naturale, gli illuministi pretendono di separare il “carattere” dei popoli dalla “natura” dei loro governi, cancellando la specificità del carattere e ponendo come oggetto della scienza politica un tipo d'uomo identico e immutabile in ogni luogo e in ogni tempo. La concezione politica dell'illuminismo è pericolosa, perché a sua volta il potere monarchico, separato dallo spirito dell'onore, tende ad accrescere senza limiti il proprio potere.

Nella “natura” del governo monarchico, ciò che lo rende “moderato” è la separazione del potere legislativo, esecutivo e giudiziario nei diversi corpi della nazione. La separazione dei poteri è perfettamente equilibrata in Inghilterra, dove il carattere del popolo ha elaborato una legislazione che mira alla libertà politica; ma è diversamente congegnata in Francia, dove il monarca detiene il potere esecutivo e legislativo, e dove i sudditi esercitano il potere giudiziario attraverso le prerogative dei nobili, del clero, delle città.

In questa situazione, il principio dell'onore e della gloria viene così a coincidere con la difesa della legge e con le diseguaglianze e i privilegi richiesti dalle funzioni sociali dei corpi dominanti. La diseguaglianza è richiesta dal carattere pubblico delle funzioni esercitate soprattutto dai nobili in nome dell'onore e della gloria. Eliminare i privilegi dell'onore in nome dell'egualitarismo illuministico significa eliminare il carattere moderato della monarchia e avere «ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico», un'indicazione indubbiamente valida per quegli illuministi che non intendono abolire la monarchia moderata, ma che lascia la porta aperta a quanti ormai, al di là dello Stato monarchico, mirano allo Stato popolare, concepito soprattutto nella forma del dominio incontrastato della classe borghese. Ed è per questa porta che è passato lo sviluppo storico della nazione francese.

8. *L'illuminismo e la politica*

Nel 1794, quindi a cose fatte, Condorcet scrive appunto che «si poteva facilmente prevedere che una grande rivoluzione non poteva mancare» e che non poteva essere condotta che in due modi: «occorreva o che il popolo rendesse oggettivi egli stesso quei principi della ragione o della natura che la filosofia aveva saputo rendergli cari, o che i governi si affrettassero a prevenirlo», regolando il loro cammino conformemente a quello dell'opinione popolare. «Più completa e più rapida, ma più tempestosa» la prima di queste due rivoluzioni, «più lenta, più incompleta, ma più tranquilla, la seconda. La corruzione e l'ignoranza dei governi hanno fatto sì che fosse

preferito il primo mezzo; e il trionfo rapido della ragione e della libertà ha vendicato il genere umano» (*I progressi dello spirito umano*). Ma il prezzo pagato per questo trionfo non era stato previsto dall'illuminismo.

La cultura illuministica considera la nobiltà del tutto incapace di comprendere il pensiero filosofico e i problemi della cultura. D'Alembert, che oltre ad essere grande matematico, è una delle menti filosoficamente più robuste dell'illuminismo, pensa a una *Repubblica delle lettere*, dove giudice dei "letterati" non è la mediocrità mentale dei "grandi", ma il "pubblico" – che non è costituito da tutti coloro che leggono o esprimono pareri, ma da «un piccolo numero di uomini illuminati», che poi trasmettono alla massa del popolo ciò in cui è razionale credere.

È evidente l'influsso della *Repubblica* di Platone sulla *Repubblica delle lettere* di D'Alembert e sul principio generale dell'illuminismo che i filosofi hanno il compito di guidare gli Stati. Ma l'illuminismo ritiene che nel passato il dominio della ragione non abbia mai avuto realtà. Anche Voltaire ritiene che ormai siano maturi i tempi in cui la minoranza illuminata dei filosofi determina la coscienza dei popoli e delle nazioni e attraverso la modificazione dell'opinione pubblica produce le grandi trasformazioni della società.

Anche agli occhi di Voltaire queste trasformazioni non possono essere operate dalla monarchia, che non comprende il peso ormai decisivo dell'opinione pubblica filosofica. Da parte sua, la monarchia conferma questa diagnosi negativa, chiudendo rapidamente l'esperimento del barone Turgot (1727-1781), filosofo illuminista e ministro del re, che aveva tentato una riforma dell'antico regime, introducendo il principio della libertà dell'industria e del commercio, unitamente a un criterio di risanamento generale delle finanze. Tuttavia lo stesso Turgot, Condorcet e Voltaire ritengono che gli ostacoli opposti alla ragione siano destinati a crollare e che la perfettibilità dell'uomo non abbia «altro termine che la durata del pianeta su cui la natura ci ha collocati».

Il progresso, per Voltaire, non riguarda propriamente la ragione, ma il grado di dominio che essa può esercitare sulle passioni e sui pregiudizi, e quindi sul dispotismo politico che ne è la conseguenza. Turgot e Condorcet integrano questa prospettiva, concependo il progresso come liberazione sia dal dispotismo, mediante l'azione politica illuminata, sia dall'ostilità della natura, mediante lo sviluppo della scienza e della tecnica.

Riprendendo la speranza di Cartesio, Condorcet ritiene che il progresso dell'umanità possa condurre alla sconfitta della morte. Attraverso il concetto illuministico di "progresso", il pensiero filosofico vede nel divenire della realtà il rimedio che può portare

l'uomo alla felicità massima, cioè liberarlo da quell'infelicità e paura della morte che scaturiscono dal divenire stesso, in quanto provenire dal niente e annientamento dell'essere.

9. *L'economia politica*

a) *A. Smith e il liberismo*. – Per l'illuminismo i pregiudizi e le tenebre della tradizione mantengono l'uomo in uno stato di minorità e di servitù non solo sul piano etico-religioso-culturale e politico, ma anche sul piano economico. L'assetto economico tradizionale, di origine feudale, impone all'industria e al commercio una serie di vincoli e di restrizioni, che hanno certamente la forma di leggi, ma il cui effetto è di arricchire le classi privilegiate (nobiltà, clero), a spese dell'incremento della ricchezza generale della nazione. Gli aiuti che, all'interno di questa situazione, si vogliono dare all'industria e al commercio, aggravano d'altra parte il male invece di sanarlo – come avviene nei provvedimenti di tipo “mercantilistico” o “protezionistico”, che intendono appunto proteggere le industrie dalla concorrenza straniera, mediante l'applicazione di dazi alle merci importate, scoraggiando l'esportazione dell'oro e favorendone l'importazione.

La riflessione sistematica su questo ordine di problemi conduce, nel secolo XVIII, alla nascita dell'*economia politica*, ossia del procedimento conoscitivo che intende analizzare i fatti economici con i criteri della scienza sperimentale baconiano-galileiano-newtoniana. L'economia politica, cioè, nasce come scienza attraverso un procedimento analogo a quello che in Hobbes conduce alla nascita della scienza politica.

Il principio fondamentale della nuova scienza economica – la quale riceve la sua prima sistemazione teorica dallo humiano Adam Smith (1723-1790; cfr. Nbb 4), che diventa ben presto uno dei principali punti di riferimento della cultura illuministica – è che sebbene nell'attività economica l'individuo tenda a soddisfare il più possibile i propri bisogni, tuttavia tale attività, qualora non sia ostacolata da fattori estranei, finisce col favorire la ricchezza *dell'intera comunità nazionale*, e questo in base a certe leggi che regolano automaticamente l'agire umano e che sono desunte dall'osservazione dei comportamenti economici.

Tale principio aveva ricevuto una prima formulazione paradossale da Bernard de Mandeville (1670-1733; cfr. Nbb 5), che nella sua *Favola delle api* aveva mostrato che quelli che sono “vizi privati” – l'egoismo, la volontà di soddisfare bisogni sempre più lontani da quelli elementari della sopravvivenza – sono poi anche “pubbliche virtù”, perché spingono ad aumentare i consumi, e quindi la produzione, e quindi a rafforzare le industrie e il commercio, e pertanto a

incrementare il benessere dell'intera nazione. Se i "vizi" e il "male" cessassero, la società si dissolverebbe. (L'apologo narra appunto dell'alveare che era prospero quando era vizioso, e perse ogni prosperità e divenne incapace di sopravvivenza quando si volle eliminare il vizio da esso.)

Il corollario più importante del principio che l'egoismo economico promuove il benessere dell'intera nazione è il *liberismo*, che costituisce uno dei tratti più caratteristici dell'illuminismo. Esso si esprime nella convinzione che l'attività economica non deve essere intralciata. È appunto il principio del "lasciar fare" (il potere politico deve lasciar fare alle forze economiche), il principio della fisiocrazia (cfr. Nbb 6), cioè del dominio della "natura" dell'attività economica liberata dalle leggi che mirano a controllarla. I "fisiocratici" (François Quesnay, 1694-1774, Turgot, 1727-1781) vedono cioè, nell'attività economica, la presenza di quella "natura", a proposito della quale Bacone aveva rilevato che la si può comandare solo obbedendole. La libertà economica si presenta cioè, agli occhi dell'illuminismo, inseparabile dalla libertà politica e religiosa. E libertà economica significa riconoscimento dell'importanza decisiva della scienza e della tecnica nella produzione e nell'incremento della ricchezza.

Riproponendo uno spunto di Spinoza (cfr. cap. VIII), Voltaire sottolinea la tolleranza con cui si svolge l'attività economica a differenza di quella religiosa. Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza aveva osservato che la prosperità economica è unita alla tolleranza religiosa: gli uomini, «per affidare i propri beni a qualcuno, si preoccupano soltanto di sapere se costui sia ricco o povero, se sia solito agire in buona o mala fede. La religione o la setta cui appartiene non li interessa affatto». La libertà di pensiero produce effetti benefici sul piano economico. Spinoza si riferiva alla città di Amsterdam. Voltaire invita a entrare alla borsa di Londra per riscontrare lo stesso fenomeno. Per lui, anzi, il commercio viene ad assumere un valore morale superiore a quello della religione, proprio perché, a differenza di quest'ultima, rispetta e perfino si disinteressa del modo di pensare delle controparti. "Pacifiche e libere assemblee", quelle della borsa di Londra.

Voltaire certamente non sospetta che in quelle assemblee Marx (cfr. *La filosofia III*, cap. VI) avrebbe visto l'espressione dello sfruttamento del proletariato da parte della borghesia – qualcosa, dunque, di ben lontano dalla pace e dalla libertà. È indubbio comunque che la cultura illuministica è in sintonia con gli interessi della classe borghese in ascesa, la quale pratica già, nella propria attività economica, quella tolleranza religiosa che porla cultura illuministica interpreta all'interno di una visione globale dell'uomo e del mondo. È dunque sul piano dell'economia politica che l'illuminismo risponde

all'ammonimento di Montesquieu di salvaguardare l'ordinamento in cui si articola lo spirito delle leggi della nazione francese, inestricabilmente connesso alle diseguaglianze e ai privilegi sociali: tale ordinamento frena e mortifica l'attività economica e il benessere da essa prodotto.

b) *Il mercato: da Hume a Smith.* – I fisiocratici concepiscono la vita economica come un *ordine naturale*, organicamente connesso e sottoposto a leggi di carattere quantitativo, esprimibili dunque matematicamente. Tale ordine ha il suo centro nello scambio dei beni, cioè nel mercato. È questo ordine naturale che non deve essere turbato da provvedimenti artificiali. Con Adam Smith questo atteggiamento dei fisiocratici viene esplicitamente alla luce e l'economia politica si trasforma in scienza.

Tuttavia questa trasformazione è strettamente connessa alla teoria humiana del "sentimento". Se la ragione, osserva Hume, ci insegna a che cosa tendono le azioni, è il "sentimento" o "senso di umanità", comune a tutti gli esseri umani, a farci preferire ciò che dà felicità agli uomini e a farci rifiutare ciò che produce la loro infelicità. Il "senso di umanità" (che è "affetto per l'umanità") è il fondamento della morale e dei giudizi (biasimo, lode) morali.

Esistono tuttavia delle "qualità dell'animo", che, contenute entro certi limiti, sono *neutre* rispetto al giudizio morale. Si tratta appunto delle qualità "egoistiche" che spingono gli individui a mantenere il possesso e ad aumentare l'entità della *proprietà* prodotta dal loro lavoro e quindi distribuita in modo non egualitario tra di essi. Indifferenti dal punto di vista morale, le qualità egoistiche sono *essenziali* al costituirsi della società, perché il commercio e gli scambi, senza i quali la società evoluta non esisterebbe, sono appunto l'alienazione consensuale delle diverse forme di proprietà, ed hanno alla propria radice l'egoismo, l'avidità, la concorrenza, la rivalità, che dunque concorrono in modo decisivo all'utilità di tutti.

Smith approfondisce questa indicazione di Hume e mette esplicitamente in luce la dipendenza essenziale della società dal *mercato*. Poiché nella società civile l'uomo ha bisogno della cooperazione e dell'assistenza di moltissime altre persone, e poiché «invano egli si aspetterebbe l'aiuto soltanto dalla benevolenza dei suoi simili», egli può ottenerlo sforzandosi di «indirizzare il loro egoismo a suo favore, e mostrare che per loro è vantaggioso fare ciò che egli chiede». E questo accade in ogni compravendita: «dammi ciò di cui ho bisogno e avrai questo che ti occorre». È così che otteniamo dal nostro prossimo ciò di cui abbiamo bisogno: non dalla sua benevolenza, ma dal suo «interesse personale». «Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi e mai dei nostri bisogni» (A. Smith, *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*,

1776, Utet, Torino 1975, p. 92).

Il perseguimento dell'interesse personale è dunque il principio che fa funzionare il mercato, ossia il luogo dove le proprietà dei singoli (cioè la "ricchezza", l'insieme delle cose necessarie e utili per la vita dell'uomo) vengono scambiate e dove i beni, in quanto scambiati, diventano merci. Il *lavoro* è la causa della ricchezza e (come già aveva osservato Platone nel libro secondo della *Repubblica*) è tanto più produttivo di ricchezza quanto più è *diviso*, ossia quanto più il singolo, invece di produrre per sé tutto ciò di cui ha bisogno, produce (*specializzando* il suo lavoro) solo una o poche cose, vendendone poi agli altri – nel mercato – una parte, in cambio di tutte quelle di cui ha bisogno e che sono prodotte dagli altri. Nel mercato, il lavoro diviso si ricompone.

c) *Genovesi, Filangieri, Beccaria*. – L'illuminismo italiano (cfr. Nbb 7) si è impegnato soprattutto nei temi economico-politici. Antonio Genovesi (1712-1769) rileva che l'economia nazionale non può essere liberata dai vincoli di origine feudale se le masse rimangono nell'ignoranza. Di qui l'importanza economica dell'istruzione e dell'elevazione delle masse. E Gaetano Filangieri (1752-1788) ribadisce il carattere di laicità della scuola a cui è affidato il compito di elevare le masse. L'istruzione è competenza esclusiva dello Stato illuminato e deve essere libera da ogni ingerenza della Chiesa.

Ma in Francia questi concetti si stavano sviluppando in modo radicale, soprattutto per l'incidenza del pensiero di Rousseau (cfr. paragrafo seguente), che è l'ispiratore dell'atteggiamento assunto dalla Rivoluzione rispetto al problema dell'educazione del popolo. Non può esserci libertà e eguaglianza senza istruzione popolare. Questi diritti non sono tali per chi non ne conosce il significato autentico; non è libero chi non sa di esserlo, e non c'è eguaglianza dove esiste diseguaglianza nella conoscenza. Se la sovranità è del popolo e non appartiene ai governanti per diritto divino, il popolo, per governare sé stesso, deve essere illuminato mediante l'istruzione. L'istruzione è un diritto del cittadino prima ancora di essere una condizione indispensabile per il benessere economico della nazione.

Cesare Beccaria (1738-1794) ha invece analizzato il rapporto tra il contratto che unisce gli uomini in società e le pene inflitte a coloro che lo violano. Poiché la somministrazione delle pene ha il compito di «conservare il deposito della salute pubblica», ne viene che le pene che oltrepassano quanto è richiesto per conservare tale deposito «sono ingiuste di lor natura» (*Dei delitti e delle pene*, § 2). La pena di morte ha appunto questo carattere negativo, perché per Beccaria è assurdo quanto invece per Hobbes è evidente. E assurdo che, per evitare la guerra di tutti contro tutti, gli uomini, nel contratto sociale, diano allo Stato il potere di ucciderli qualora essi abbiano a violare il contratto.

D'altra parte, Beccaria rileva che l'efficacia della pena non è la sua intensità, ma la sua durata, accompagnata dalla certezza della sua inevitabilità. La morte non è quindi una pena efficace. «La certezza di un castigo, benché modesto, farà sempre una maggior impressione che non il timore di un altro più terribile, unito con la speranza dell'impunità» (*Dei delitti e delle pene*, § 20).

10. Rousseau

a) *La proprietà privata*. – Anche Rousseau (1712-1778; cfr. Nbb 8), come gli illuministi, vede nella disuguaglianza tra gli uomini la negazione estrema della ragione, ma egli pone l'origine della disuguaglianza in un processo al quale l'illuminismo non avrebbe mai pensato di rivolgersi per scoprire la fonte del male e dell'ostilità tra gli uomini: per Rousseau l'origine della disuguaglianza tra gli uomini è la *proprietà privata*.

Prendendo posizione contro la disuguaglianza, Rousseau esprime certamente una delle esigenze centrali dell'illuminismo, ma la esprime in modo così radicale da portarsi ben oltre la prospettiva illuministica, sino a diventare l'anticipatore più diretto della critica marxiana alla convergenza tra gli interessi economici della borghesia e la cultura illuministica. Rousseau è uno dei pensatori più originali ed è quindi ben lontano dall'atteggiamento di chi preferisce “diffondere” la verità piuttosto che “scoprirla” e “approfondirla”. Questo, anche se egli non si limita ad approfondire la verità, ma diffonde tale approfondimento con un tipo di scrittura – la “confessione”, il dialogo e soprattutto il romanzo –, insolito per il filosofo, che avrà grandissima presa sul pubblico e farà di Rousseau il filosofo per eccellenza della fase più radicale della Rivoluzione francese.

Egli vede nella proprietà privata non solo l'origine della disuguaglianza, ma anche l'origine della “società civile”: «il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare *questo è mio*, e trovò persone tanto semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie o errori avrebbe risparmiato al genere umano, colui che, strappando i pali e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: “Guardatevi dall'ascoltare questo impostore: se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra di nessuno, siete perduti”» (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in *Opere*, Firenze 1972, p. 60. D'ora in poi *Opere*). “Società civile”, qui, non significa società originaria che – su questo punto Rousseau è d'accordo con Hobbes – nasce in base a un “contratto” tra gli uomini, ma significa la deviazione e la degenerazione della società autentica, che è basata sul contratto sociale, e cioè sulla vera eguaglianza tra gli uomini. “Società civile” è,

qui, la dimensione in cui la scienza stessa e le arti hanno contribuito – questa è la tesi sostenuta da Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* – non al progresso, ma al regresso della civiltà, legittimando le diseguaglianze e i privilegi e soffocando la “libertà originaria”, per la quale gli uomini sono nati.

b) *Rousseau e l'illuminismo*. — In questo modo, Rousseau viene ad accusare la cultura illuministica di essere complice di quelle diseguaglianze e di quelle schiavitù, che essa invece dichiara di voler combattere. Si comprende quindi come queste tesi, che pure intendono pensare a fondo i principi illuministici della eguaglianza, della libertà e della fraternità, trovasse l'avversione più decisa in buona parte della cultura illuministica del tempo, e fossero interpretate, anche per una certa ambiguità del modo in cui esse sono formulate da Rousseau, come apologia della condizione selvaggia dell'uomo – cioè come atteggiamento regressivo e oscurantista che identifica lo stato di natura con l'età dell'oro, della bontà e innocenza originaria dell'uomo, e con il paradiso perduto –: come antitesi radicale, insomma, della prospettiva fondamentale della cultura illuministica.

In effetti, la tesi che l'origine della diseguaglianza è la proprietà privata, e che il modo in cui la scienza e le arti si sono sviluppate sancisce e rafforza la diseguaglianza, è radicalmente antitetica alla cultura dell'illuminismo. L'origine della diseguaglianza si trova infatti, per Rousseau, proprio nella dimensione economico-commerciale che per gli illuministi è l'espressione più fedele di quella tolleranza che rimarrebbe estranea all'atteggiamento religioso.

Anche per Hume (il cui pensiero è sviluppato da Adam Smith) la proprietà è all'origine della società civile, ma la proprietà dà luogo «al commercio e agli scambi che sono così benefici per la società» (*Ricerca sui principi della morale*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, p. 205). Anche per Hume, come già per Mandeville (§ 9, a), sono gli istinti “egoistici” a condurre alla proprietà e al commercio. Ma per Hume, come per Mandeville e Smith, e a differenza di Rousseau, la società fondata sulla proprietà e sull'egoismo non è qualcosa di negativo, ma è l'unico modo possibile e razionale in cui gli uomini possono associarsi.

c) *Lo stato di natura*. – Tuttavia Rousseau non pensa che lo stato di natura, inteso come età dell'oro e del paradiso perduto, sia effettivamente esistito (ed è, questa, un'osservazione che vale anche a proposito dell'identificazione hobbesiana dello stato di natura con lo stato di guerra di tutti contro tutti) ma ritiene che esso sia il criterio, il modello razionale, l'idea in base alla quale si può giudicare il modo in cui la società umana si è effettivamente sviluppata nella storia. Il “ritorno alla natura” proposto da Rousseau non è quindi una

regressione verso il passato, ma è la realizzazione dell'essenza dell'uomo, nella cui conoscenza la ragione scopre il criterio che consente di «ben giudicare del nostro stato presente».

d) *L'assoggettamento della libertà*. – Rousseau non rifiuta la società civile in quanto tale, ma come tradimento, storicamente effettuatosi, del patto che porta alla sua nascita, e come atteggiamento regressivo che, all'interno del patto sociale, ripristina le condizioni tipiche della guerra di tutti contro tutti: «delitti, guerre, assassinii», le «miserie» e «errori» che sono conseguenza della proprietà privata. Essa produce non solo diseguaglianza economica, ma anche sociale, politica, giuridica. I proprietari, infatti, sono anche i costruttori del sistema giuridico che legittima i loro privilegi. Le leggi «distrussero senza scampo la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e della diseguaglianza, di un'astuta usurpazione fecero un divieto irrevocabile e, per il vantaggio di pochi ambiziosi, assoggettarono per sempre tutto il genere umano al lavoro e alla miseria».

In questo modo, il senso autentico del contratto sociale viene completamente stravolto e in luogo di esso si fa avanti la sua caricatura, dove il proprietario dice al nullatenente: «Tu hai bisogno di me perché io sono ricco mentre tu sei povero; facciamo dunque un accordo tra noi; io ti concedo l'onore di servirmi, ma a condizione di consegnarmi quel po' che ti resta, per ripagarmi la fatica che mi costerà darti degli ordini» (*Discorso sull'economia politica*, in *Opere*, p. 118) – dove è chiaro che cosa diventa, nell'interpretazione di Rousseau, l'«onore» al quale si riferiva Montesquieu, difendendo l'assetto economico-giuridico dell'ancien régime. L'uomo è «libertà naturale», «libertà originaria»: la società, nel suo sviluppo storico, «assoggetta» la libertà, e le scienze e le arti «stendono ghirlande di fiori sulle catene di ferro» di cui gli uomini sono carichi (*Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*, p. 19). Ma le catene, prima ancora di essere di natura religiosa, sono di natura economico-politica.

e) *La libertà e il divenire dell'uomo*. – Se si tiene presente che la «libertà originaria» e «naturale» è il *divenire* umano e che le «catene» che la assoggettano sono strutture istituzionali e concettuali che presumono di valere come immutabili, si può comprendere che nell'illuminismo e in Rousseau la liberazione dell'uomo è la distruzione delle strutture immutabili che rendono impossibile il divenire umano.

Per ora, si tratta delle strutture (religiose, economiche, politiche, morali) che usurpano la funzione delle strutture autenticamente razionali (epistemiche). Ma Rousseau incomincia a vedere nelle stesse strutture razionali storicamente realizzatesi, e quindi nelle stesse forme storiche dell'*épistème*, le catene che rendono impossibile il divenire dell'uomo (muovendosi dunque nella direzione lungo la quale

un Ockham [cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 7] aveva potuto rilevare la necessità di distruggere le strutture immutabili della metafisica tradizionale, in quanto catene che rendono impossibile la libertà e il divenire di Dio).

La lotta per la liberazione dell'uomo moderno è, nella sua essenza, la lotta per liberare il divenire dell'uomo dalle strutture immutabili che lo rendono impossibile. L'*épistème* moderna sta per raggiungere le sue forme più grandiose (Kant, Hegel), ma è già in atto il processo in cui ci si chiede se l'*épistème*, il cui scopo è di salvare l'uomo dall'angoscia del divenire, non sia «un rimedio che è peggiore del male» – questa, la formula con la quale Nietzsche (cfr. *La filosofia III*, cap. XI) esprimerà il rapporto tra il dolore del divenire e il rimedio metafisico-teologico-morale-epistemico.

f) *Il contratto sociale e la volontà generale*. – Rousseau si impegna soprattutto nella critica dell'assolutismo politico, cioè di quella forma di Stato, di quella struttura “immutabile”, che soffoca la libertà dell'uomo: «Rinunciare alla propria libertà significa rinunciare alla propria qualità di uomo» (*Il contratto sociale*, in *Opere*, p. 282). La ragione autentica – considerata cioè al di fuori della sua degenerazione storica – è in grado di mostrare la configurazione dello Stato autenticamente razionale, in cui il governo non si contrappone, ma favorisce la libertà dell'uomo, e che quindi è «atto a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, insomma il migliore» (*Le confessioni*, in *Opere*, p. 977). E lo Stato in cui il governo e la libertà si conciliano è l'*ideale* che deve essere realizzato. Il principio illuministico che la società deve essere trasformata alla luce della ragione assume in questo modo una intensità particolare. Per “rigenerare” l'uomo, liberandolo dalla schiavitù, è necessario rigenerare la società, liberandola dalla schiavitù di un potere che annulla la libertà dell'uomo.

Nel *Contratto sociale* Rousseau mostra quale carattere deve avere «una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune» (*Il contratto sociale*, cit., p. 284) la libertà dell'uomo. È chiaro che egli guarda, come Spinoza e Locke, allo Stato democratico. Già Locke (cfr. cap. XI) aveva rilevato che in questa forma di Stato la libertà dell'uomo consiste «nel non sottostare ad altro potere legislativo che quello stabilito per consenso, né al dominio di altra volontà o alla limitazione di altra legge da quella che questo potere legislativo stabilisce conformemente alla fiducia riposta in lui» (*Due trattati sul governo civile*, II, 4, 22).

Ora, questo è possibile, per Rousseau, solo qualora ogni associato «unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a sé stesso» (*Il contratto sociale*, cit., p. 284). Per ogni associato, l'unirsi a tutti significa che egli cede *tutti* i propri poteri alla comunità: «alienazione totale di

ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità» (*Il contratto sociale*, cit., p. 285). Se l'alienazione dei poteri fosse parziale (e ciascuno si riservasse una parte di potere da gestire secondo le proprie preferenze) e fosse un processo in cui alcuni individui cedono ad altri (i governanti) il proprio potere, si produrrebbe disuguaglianza e schiavitù. (Anche Hobbes vedeva in questa "alienazione totale" la condizione fondamentale dell'uguaglianza.)

Ma la comunità alla quale gli individui cedono i loro diritti non è qualcosa di esterno alle coscienze e alle volontà individuali, ma è l'"io comune" del popolo, è la "volontà generale". L'"io comune" è la ragione stessa nella sua forma autentica; a sua volta la volontà generale non è la somma delle volontà individuali (non è la somma degli impulsi egoistici e delle passioni che fanno sentire su ogni altra la loro voce), ma è «un atto puro dell'intelligenza, che ragiona nel silenzio delle passioni su ciò che l'uomo può esigere dal suo simile e su ciò che il suo simile può esigere da lui» (così si esprime Rousseau nella prima versione del *Contratto sociale*) e che dunque ha come scopo l'interesse e l'utilità di tutti.

Proprio perché la volontà generale è l'"io comune", ossia la ragione, proprio per questo, per l'uomo, obbedire alla volontà generale significa obbedire alla propria essenza razionale, cioè a sé stesso. Essere liberi significa obbedire alla ragione, cioè a sé stessi.

g) *La democrazia*. – È in questa prospettiva che Rousseau prospetta la necessità che il "corpo del popolo" costringa all'obbedienza della volontà generale chi si rifiuta («chiunque si rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo» del popolo).

Ma è anche vero che qui si apre il problema di stabilire dove risuoni la voce della volontà generale, visto che essa non ha nulla a che vedere col concetto di maggioranza computabile. Robespierre e Lenin sono stati grandi ammiratori di Rousseau, per il quale il popolo è l'unico legittimo detentore del potere e quindi non delega il proprio potere a dei rappresentanti, ma lo esercita direttamente riunito in assemblea, secondo il modello della democrazia delle città antiche, e non lo smembra in organi separati (come invece pensavano Locke e Montesquieu), in cui tornerebbero inevitabilmente a farsi sentire le volontà e le passioni individuali.

La libertà del popolo richiede che esso eserciti direttamente il potere – anche se, daccapo, rimane aperto il problema di stabilire chi sia l'interprete autentico e non interessato della volontà generale, che può quindi costringere gli individui ad obbedirle. Il principio di non sovrapporre alcun apparato statale al corpo sociale, perché tale sovrapposizione si trasforma inevitabilmente in sopraffazione, si scontra pertanto con l'esigenza di realizzare apparati che consentano effettivamente e concretamente l'esplicazione della volontà popolare.

Rousseau crede che tale volontà possa prevalere sulle forze costituite da questi apparati, e la Rivoluzione francese ha creduto a volte di raggiungere questo risultato; ma lo sviluppo del mondo occidentale ha dato sempre più forza agli apparati del potere, anche perché la democrazia assembleare è possibile in comunità piccole, mentre lo sviluppo storico dell'Occidente ha condotto a forme sempre più ampie di umanità, che per funzionare richiedono strutture burocraticotecnologiche sempre più complesse e tali quindi da distanziare sempre di più la volontà del popolo dall'esercizio effettivo del potere.

h) *L'educazione*. – Lo stesso problema si ripresenta nell'educazione dell'individuo, visto che la “rivoluzione” in campo sociale è essenzialmente connessa alla “rigenerazione” dell'uomo. L'educazione non può essere un'imposizione di comportamenti e di cognizioni che si sovrappongano coercitivamente alla libertà e alla spontaneità del fanciullo – tanto che Rousseau, rivolgendosi all'educatore, scrive: «Se voi poteste non far nulla» e lasciare che sia il fanciullo a far tutto; se, senza far nulla, poteste condurre il vostro allievo ad essere «all'età di dodici anni» «sano e robusto» e «senza pregiudizi», egli «ben presto diverrebbe tra le vostre mani il più saggio degli uomini; e cominciando col non far nulla voi avreste fatto un prodigio di educazione» (*Emilio*, in *Opere*, p. 398).

Lo scopo dell'educazione è «formare una creatura che, vivendo nel turbine della società [nel turbine in cui consiste la società non guidata dalla ragione], non si lasci trasportare né dalle passioni né dalle opinioni degli uomini, che veda con i suoi occhi e senta con il suo cuore, e che non riconosca altra autorità fuori della propria ragione». Come nel contratto sociale i cittadini, obbedendo alla volontà generale, obbediscono a sé stessi, così nel rapporto educativo l'obbedienza dell'educando all'educatore deve essere obbedienza dell'educando alla propria ragione, che quindi è l'educatrice autentica, l'unica autorità che l'educando può e deve riconoscere, e in rapporto alla quale l'educatore deve trarsi in disparte il più possibile («non far nulla») e agire nell'ombra affinché l'educando si faccia liberamente guidare dalla propria ragione.

i) *Rousseau e Hume*. – Esiste dunque, nel fondo dell'uomo, un “sentire col proprio cuore”, che è in armonia con la ragione e che forma la base da cui si allontana sempre più la degenerazione dei sentimenti e della ragione lungo la storia della civiltà. Contro questa ragione degenerata, Rousseau porta alla luce il sentimento e l'istinto originario dell'uomo, che sono insieme un “saper vedere coi propri occhi”.

Si è messo in rilievo (cap. XIII) che, per Hume, “impressioni” non sono soltanto le percezioni sensibili, ma anche i *sentimenti* dell'uomo. Anche i sentimenti appartengono all'esperienza, e come le percezioni

sensibili sono la misura che stabilisce il valore di ogni ragionamento elaborato dall'uomo nell'evoluzione della civiltà, così i sentimenti stabiliscono il valore di ogni dottrina morale e religiosa. Come le sensazioni, anche i sentimenti sono la base da cui emerge il senso del mondo e di ciò che l'uomo deve compiere in esso.

La "natura umana", per Hume, è appunto il modo in cui noi *sentiamo* le cose, che non dipende dalla nostra volontà e non può essere suscitato o spento dal nostro arbitrio. Che certe rappresentazioni (quelle che diciamo "reali") e non certe altre (quelle "fantastiche") siano accompagnate da un sentimento di credenza e di fede, questo è suscitato dalla natura dell'uomo, che non affida la propria sopravvivenza «alle vacillanti deduzioni del nostro ragionamento», ma a «un istinto o tendenza meccanica, che possa essere infallibile nelle sue operazioni». Tutta questa tematica può essere riproposta dicendo che l'empirismo di Hume fa della natura umana il metro della ragione storicamente sviluppatasi e cioè *libera* l'uomo (ossia l'immediatezza della natura dell'uomo) dalla pretesa della ragione di misurare, controllare, determinare il senso e il valore dell'uomo, dalla pretesa cioè di essere essa, dall'esterno, il metro e la misura dell'uomo.

A un certo punto della sua vita, Jean-Jacques Rousseau, perseguitato per i suoi scritti e cacciato dalla Svizzera e dalla Francia, accetta l'invito di Hume, celebre, onorato, e in viaggio per l'Europa, di recarsi con lui in Inghilterra; ma poco dopo, soprattutto a causa della diffidenza di Rousseau, tra i due avviene una clamorosa rottura e Rousseau ritorna in Francia dove nel frattempo si erano calmate le acque. Il fatto è emblematico. Rispecchia cioè i rapporti tra il pensiero di Hume e quello di Rousseau. Il tema humiano della "natura umana" trova lo sviluppo più potente nelle opere di Rousseau; ma proprio per questo il pensiero di Rousseau non può più sentirsi un "ospite" del pensiero di Hume e avverte il bisogno di spazi più ampi anche se più incerti.

Tuttavia alla base del pensiero di Rousseau c'è il "sentimento", così come esso era stato inteso da Hume. Dal sentimento, non dalla ragione separata da esso scaturisce la verità che interessa l'uomo. E il sentimento; in quanto originario e originariamente unito al saper vedere con i propri occhi, è posto da Rousseau come criterio infallibile e universale, che è stato soffocato dal modo in cui la ragione, la scienza, le arti e il sentire stesso e gli istinti si sono sviluppati storicamente.

Certamente, non è possibile ritornare allo stato di natura, ma le varie forme della ragione e della civiltà devono adeguarsi al sentimento originario che giudica come male ed errore tutto ciò che lo ostacola e lo deforma. Su un piano più ampio e sofferto, è la stessa

operazione con la quale Hume riporta all'esperienza tutte le costruzioni della ragione. Nell'amore, nel matrimonio e nella famiglia, nella fede religiosa, nel rapporto con la natura, nell'educazione dell'individuo, nella organizzazione dello Stato il vero sapere non deve reprimere la natura dell'uomo, ma lasciare che essa si sviluppi liberamente seguendo il proprio istinto, che non mira al dominio delle cose, ma alla felicità interiore e all'adorazione di Dio.

Tutto il sistema di leggi morali, politiche, economiche, educative, scientifiche con cui da millenni la civiltà ha "educato" la natura umana deve essere quindi lasciato cadere.

Si fa quindi ancora più acuto il problema di scandagliare il senso della "natura umana". In Hume e Rousseau essa è sostanzialmente destinata a rimanere un *fatto* immediato – qualcosa cioè che non può valere come universale e necessario. Per quanto riguarda Hume la spiegazione è chiara: la "natura umana" non può essere la *causa* profonda del comportamento dell'uomo, appunto perché non esiste per Hume una connessione causale necessaria. Ma anche per Rousseau la natura e il sentimento sono un semplice fatto immediato, non possono garantire la propria validità universale e necessaria. L'uomo "sente" in un certo modo; ma perché non potrebbe modificarsi e "sentire" diversamente?

Note bio-bibliografiche

1. L'**illuminismo** è l'indirizzo di pensiero dominante in Europa (e, in modo particolare, in Francia) nel XVIII secolo. I suoi elementi caratterizzanti sono la netta fiducia nelle capacità della ragione, la volontà "pedagogica" di diffondere la cultura in strati sempre più ampi dell'opinione pubblica, un atteggiamento critico nei confronti delle pretese della tradizione, della religione, della metafisica e del dogmatismo in generale, la fede in un progresso in linea di principio illimitato che l'uomo, grazie appunto all'opera della ragione, avrebbe potuto perseguire. Espressione filosofica della borghesia settecentesca in ascesa (non a caso l'ideologia illuminista gioca un ruolo decisivo nella trama complessiva della Rivoluzione francese), l'illuminismo si presenta insieme come una ripresa e un approfondimento di ideali già apparsi nella cultura rinascimentale (soprattutto per quanto concerne la posizione centrale assegnata all'uomo) e durante la cosiddetta Rivoluzione scientifica (in particolare per quanto concerne la sottolineatura del ruolo autonomo e tendenzialmente onnipotente assegnato alla razionalità e il privilegiamento, almeno implicito, dell'atteggiamento di pensiero tipico dell'empirismo moderno).

I temi caratteristici dell'illuminismo si presentano particolarmente accentuati ed evidenti in *Francia*.

Pierre Bayle (1647-1706), autore dei *Pensieri sulla cometa* (1682; cfr. la tr. it., Feltrinelli, Milano 1957), del celeberrimo *Dizionario storico-critico* (1695-97, 2 voll.; cfr. la tr. it., Laterza, Roma-Bari 1976, 2 voll.) e di un *Commentario filosofico*.

Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), autore dei *Dialoghi dei morti* (1683), della *Digressione sugli antichi e sui moderni* (1688) – nella quale propone una vera e propria teoria generale del progresso – e della *Conversazione sulla pluralità dei mondi* (1686) – un'esposizione divulgativa del copernicanesimo. Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), autore delle *Lettere persiane* (1721; cfr. la tr. it., Sansoni, Firenze 1963; Rizzoli, Milano 1984) – nelle quali l'autore, fingendosi il traduttore di alcune lettere scritte da amici persiani, svolge una pungente e raffinata satira antifrancese e anticclesiastica –; delle *Considerazioni sulle cause della grandezza e della decadenza dei romani* (1734) e dello *Spirito delle leggi* (1748; cfr. la tr. it., Rizzoli, Milano 1967, 2 voll.) – il suo capolavoro, dove è espressa una concezione antidispotica della gestione del potere e sostenuta la tesi, anti-hobbesiana, di una naturale socievolezza degli esseri umani. In tr. it. cfr. anche *Opere politiche*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1965; *Riflessioni e pensieri inediti*, a cura di L. e N. Ginzburg, Einaudi, Torino 1944; *Saggio sul gusto*, a cura di M.N. Varga, SE, Milano 1990; a cura di C. Tafani, Marietti, Genova 1990.

Voltaire (1694-1778), una delle figure più importanti del secolo

dell'illuminismo, autore di numerosissime opere, tra le quali: le *Lettere sugli Inglesi* (o *Lettere filosofiche*, 1733); un *Trattato di metafisica* (1734), due scritti sulla scienza newtoniana (gli *Elementi della filosofia di Newton*, 1737, e la *Metafisica di Newton*, 1741), il celeberrimo *Dizionario filosofico* (1764), alcuni splendidi racconti filosofici (*Il mondo come va*, 1746, *Zadig*, 1747, *Memnone*, 1750, *Micromega*, 1752, e soprattutto *Candido*, 1759), alcune opere storiche (la Storia di Carlo XII, 1731, *Il secolo di Luigi XIV*, 1753, il *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, 1756), *Il filosofo ignorante* (1766). Principali traduzioni italiane: *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1969; Rizzoli, Milano 1979; Garzanti, Milano 1983; *Lettere sugli Inglesi*, Boringhieri, Torino 1958; Editori Riuniti, Roma 1971; *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti, Roma 1966; Rizzoli, Milano 1967; *Candido e altri racconti*, Mondadori, Milano 1953; *Il secolo di Luigi XIV*, Einaudi, Torino 1971; *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1972, 2 voll.; *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Utet, Torino 1964; *Opere filosofiche*, antologia a cura di M. Moneti Codignola, La Nuova Italia, Firenze 1988.

Condorcet (1743-1794) che, interessatosi principalmente di matematica, è tuttavia noto soprattutto per l'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*.

Diderot (1713-1784) che, oltre ad essere stato uno degli ideatori e dei collaboratori dell'*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (una scelta della quale è tradotta in italiano da P. Casini, Laterza, Bari 1968; un'altra scelta antologica, curata da Albert Soboul, è stata tradotta dagli Editori Riuniti, Roma 1968), scrisse i *Pensieri filosofici* (1746) – condannati dal Parlamento – la *Lettera sui ciechi* – che, per il suo orientamento marcatamente ateistico, gli costò la prigione –, i *Pensieri sull'interpretazione della natura* (1753), *Il nipote di Rameau* (pubblicato postumo), *Il sogno di d'Alembert* (scritto nel 1769 e pubblicato nell'82). In traduzione italiana cfr. le *Opere filosofiche*, a cura di P. Rossi, Feltrinelli, Milano 1967; *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Utet, Torino 1967; *La passeggiata dello scettico*, a cura di M. Brini Savorelli, Serra e Riva, Milano 1984.

Jean Baptiste Le Rond D'Alembert (1717-1783), che diresse, insieme a Diderot, l'*Enciclopedia* (alla quale collaborò con la stesura di numerose voci e del *Discorso preliminare*, cfr. la tr. it., a cura di M. Renzoni, La Nuova Italia, Firenze 1978), e che scrisse, oltre ad opere di carattere principalmente scientifico (come la *Memoria sul calcolo integrale*, 1739, il *Trattato di dinamica*, 1743, le *Ricerche sulla precessione degli equinozi*, 1749), una *Miscellanea di letteratura, storia e filosofia* (1753) e un *Saggio sugli elementi di filosofia* (1759) nel quale espose la sua concezione filosofica. In tr. it. cfr. anche il *Saggio sul rapporto tra intellettuali e potenti*, a cura di F. Brunetti, Einaudi, Torino 1977.

Étienne Bonnot, abate di Condillac (1714-1780), autore del *Saggio sulle origini delle conoscenze umane* (1746), del *Trattato sui sistemi* (1749), del *Trattato sulle sensazioni* (1754), nei quali è sviluppata una gnoseologia sensistica radicale: le idee provengono tutte dall'esperienza sensibile, e tutta intera la vita psichica si forma a partire dalle sensazioni (è rimasto celebre l'esempio della statua di marmo, priva del tutto di sensibilità e perciò di idee, che acquista progressivamente coscienza a mano a mano che agiscono su di essa i cinque sensi). Condillac fu anche invitato a collaborare all'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert e, se anche non lo fece mai direttamente, la sua influenza è rilevabile in svariati luoghi della stessa, a partire dal celebre *Discorso preliminare*. Principali traduzioni italiane: *Trattato sui sistemi*, a cura di M. ed E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977; *Trattato sulle sensazioni*, a cura di P. Salvucci, Laterza, Bari 1970; *Opere*, Utet, Torino 1976.

Come si è accennato, comunque, l'illuminismo si diffuse anche nel resto d'Europa:

In Inghilterra con pensatori come Hume (cfr. cap. XIII), J. Toland (1670-1722), autore di un *Cristianesimo senza misteri* (1696; cfr. la tr. it. contenuta in A. Sabetti, *John Toland*, Liguori, Napoli 1976) che è il testo fondamentale del deismo inglese (cioè di quel movimento filosofico che si proponeva di pensare Dio prescindendo dalla rivelazione e utilizzando unicamente gli strumenti della ragione naturale). In tr. it. cfr. anche le *Lettere a Serena*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1977; S. Clarke (1675-1729), autore di un *Discorso sull'essere e gli attributi di Dio* (1705); M. Tindal (1656-1733), che pubblicò *Il cristianesimo antico quanto la creazione* (1730), altro testo fondamentale del deismo; A. Collins (1676-1729), che scrisse un *Saggio sull'uso della ragione* (1707), un *Discorso sul libero pensiero* (1713), una *Indagine filosofica sulla libertà umana* (1717) e un *Discorso sui fondamenti e le ragioni della religione cristiana* (1724); J. Butler (1692-1752), autore di *Quindici sermoni sulla natura umana* (1726) e de *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura* (1736); A. Shaftesbury (1671-1713), autore della *Lettera sull'entusiasmo* (1708), de *I Moralisti* (1709; cfr. la tr. it., a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1971; Casini ha curato anche la traduzione dei *Saggi morali*, ivi 1962) e delle *Caratteristiche di uomini, maniere, opinioni e tempi* (1711). In tr. it. cfr. anche: *Saggio sulla virtù e il merito*, a cura di E. Garin, Einaudi, Torino 1946; *Una lettera sull'entusiasmo*, a cura di E. Garin, Jussi, Firenze 1948; F. Hutcheson (1694-1747), che scrisse un *Sistema di filosofia morale* pubblicato solo dopo la sua morte; B. de Mandeville (1670-1733. Cfr. § 9, a), celebre soprattutto per *La favola delle api*.

In Germania, dove vanno ricordati soprattutto C. Wolff (1679-1754),

che ebbe un influsso considerevole sulla cultura tedesca grazie al suo spirito sistematico e alla sua opera di codificazione del linguaggio filosofico; A.G. Baumgarten (1714-1762), al quale si fa risalire la nascita dell'estetica moderna; G.E. Lessing (1729-1781; in tr. it. cfr. la raccolta di scritti, curata da N. Merker, *Religione, storia, società*, La libra, Messina 1973).

Per gli sviluppi dell'illuminismo in Italia cfr. § 9, c e Nbb 7.

Bibliografia critica:

1. *Sull'illuminismo in generale*. E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* [1932], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1973; G. De Ruggiero, *L'età dell'illuminismo* [1938], Laterza, Roma-Bari 1974³, 2 voll.; Id., *L'illuminismo tedesco*, in *Da Vico a Kant* [1940], Laterza, Roma-Bari 1976⁴, pp. 88-137; E. Garin, *L'illuminismo inglese*, Bocca, Milano 1942; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1963; Id., *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969-87, 5 voll.; A. Plebe, *Che cos'è l'Illuminismo*, Ubaldini, Roma 1966; S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 1968; Id., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari 1970; Id., *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1975; Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982; C. Motzo Dentice D'Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, LSE, Napoli 1970; N. Merker,

L'illuminismo tedesco, Laterza, Roma-Bari 1974; AA.VV., *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, a cura di P. Casini, li Mulino, Bologna 1978; AA.VV., *Interpretazioni dell'illuminismo*, a cura di A. Santucci, li Mulino, Bologna 1979; P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1980, Palumbo, Palermo 1986.

2. *Sui principali esponenti dell'illuminismo francese*. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1969; C. Senofonte, *Pierre Bayle. Dal calvinismo all'illuminismo*, ESI, Napoli 1978; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1980; R. Cortese, *Pierre Bayle. L'inquietudine della ragione*, Guida, Napoli 1981; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Torino 1953; C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al "bonheur"*, La Goliardica, Pisa 1965; F. Gentile, *L'"esprit classique" nel pensiero di Montesquieu*, Cedam, Padova 1965; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari 1972; Id., *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973; C. Luporini, *Voltaire e le "Lettres philosophiques"* [1955], Einaudi, Torino 1977; F. Diaz, *Voltaire storico*, Einaudi, Torino 1958; Th. Besterman, *Voltaire* [1969J, tr. it., Feltrinelli, Milano 1971; M. Sina, *L'"Anti-Pascal" di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970; H. Mason, *Vita di Voltaire* [1981], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1984; A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, tr. it.,

Feltrinelli, Milano 1956; P. Casini, *Diderot philosophe*, Laterza, Bari 1962; A. La Torre, *Diderot nostro contemporaneo*, Bulzoni, Roma 1977; M. Dichet, *Le origini dell'antropologia. IV. Helvétius e Diderot*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1977; P. Casini, *D'Alembert epistemologo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1964; Id., *Il problema d'Alembert*, in "Rivista di filosofia", 1970; F. Brunetti, "Introduzione" al-B. D'Alembert, *Saggio sul rapporto tra intellettuali e potenti*, cit., pp. VII-LVII; M. Dal Pra, *Condillac*, Bocca, Milano 1942; G. Solinas, *Condillac e l'illuminismo*, Annali dell'Università di Cagliari, Cagliari 1955; L. Guerri, *Condillac storico*, Ricciardi, Milano-Napoli 1978.

3. *Sugli illuministi inglesi e tedeschi*: L. Zani, *L'etica di Shaftesbury*, Marzorati, Milano 1954; L. Vigone, *L'etica del senso morale in Hutcheson*, Marzorati, Milano 1954; G. De Crescenzo, *Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968; M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939, 2 voll.; AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, a cura di M. Freschi, Libreria del Convegno, Cremona 1972; F. Canfora, *Lessing*, Adriatica, Bari 1973.

2. L'inglese **Isaac Newton** fu uno dei massimi scienziati di tutti i tempi. La sua opera fondamentale, i *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) chiude, in qualche modo, l'epoca della rivoluzione scientifica. L'importanza di Newton nella cultura moderna non è circoscrivibile all'ambito scientifico: il suo pensiero, infatti, esercitò un notevole influsso sull'empirismo inglese, sull'illuminismo e sul pensiero kantiano: il suo nome è legato anche alla polemica con Leibniz a proposito della scoperta del calcolo infinitesimale (alla quale si è fatto cenno nel cap. XII, § 5). Leibniz, infatti, che nel 1684 aveva pubblicato il saggio *Nova methodus pro maximis et minimis*, fu accusato di plagio, in quanto Newton gli avrebbe comunicato sin dal 1676 i risultati delle proprie ricerche intorno al calcolo delle flussioni, molto simili a quelli esposti da Leibniz nel suo scritto dell'84. La paternità della scoperta fu attribuita a Newton, ma "oggi gli storici della scienza sono concordi nel dichiarare insussistente la questione della priorità e nel sostenere che Newton e Leibniz, sulla base delle ricerche compiute dai matematici del XVII secolo e partendo da punti di vista differenti (fisico quello newtoniano, geometrico e logico quello di Leibniz) seppero giungere, indipendentemente l'uno dall'altro, a risultati press'a poco uguali" (L. Perissinotto, *Leibniz*, cit., p. 843).

Principali traduzioni italiane: *Opere*, a cura di A. Pala, Utet, Torino 1978, 2 voll.; *Sistema del mondo*, a cura di M. Renzoni, Boringhieri, Torino 1959.

Su Newton: G. Preti, *Newton*, Garzanti, Milano 1950; E. Da Costa Andrade, *Isaac Newton. La vita e l'opera*, Zanichelli, Bologna 1966; P. Casini, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Laterza, Bari 1969; Id., *Newton e la coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 1983;

A. Pala, *Isaac Newton. Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969; M. Mamiani, *Isaac Newton filosofo della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1976; Id., *Il prisma di Newton*, Laterza, Roma-Bari 1986; Id., *Introduzione a Newton*, Laterza, Roma-Bari 1990; I.B. Cohen, *La rivoluzione newtoniana*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1982; A. Koyré, *Studi newtoniani*, tr. it., Einaudi, Torino 1983; R. Westfall, *Newton*, tr. it., Einaudi, Torino 1989, 2 voll.

3. Sul giusnaturalismo: G. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1954; P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961; F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Le Monnier, Firenze 1967; G. Fassò, *Il diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1980; N. Bobbio-M. Bovero, *Modello giusnaturalistico e modello hegelomarxiano*, Il Saggiatore, Milano 1980; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1984.

Di Grozio: *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di G. Passò, Zanichelli, Bologna 1949; *Della vera religione cristiana*, a cura di F. Pintacuda De Michelis, Laterza, Roma-Bari 1973.

4. L'Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni

(1776) dello scozzese **Adam Smith** può essere considerata ratto di nascita dell'economia politica. Smith, che fu docente di filosofia morale all'Università di Glasgow, è autore anche di una *Teoria dei sentimenti morali* (1759).

Dell'*Indagine*, cfr. la tr. it. Isedi, Milano 1973 (ripubblicata da Mondadori, Milano 1977, 2 voll.); e quella Utet, Torino 1975.

Su Smith: K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, tr. it., Newton Compton, Roma 1974, vol. I, pp. 49-122 (dell'opera marxiana esistono altre due traduzioni italiane: una pubblicata da Einaudi, Torino 1954-1958, 3 voll.; l'altra, col titolo *Teorie sul plusvalore*, pubblicata dagli Editori Riuniti, Roma 1973-1980, 3 voll.); G. Pietranera, *La teoria del valore e dello sviluppo capitalistico in Adam Smith*, Feltrinelli, Milano 1963; P. Salvucci, *La filosofia politica di A. Smith*, Argalia, Urbino 1966; C. Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, Boringhieri, Torino 1973; P. Barucci, *Adam Smith e la nascita della scienza economica*, Sansoni, Firenze 1973.

Più in generale, sull'economia classica: K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit.; AA.VV., *L'economia classica. Origini e sviluppo*, a cura di R. Faucci ed E. Pesciarelli, Feltrinelli, Milano 1976; C. Napoleoni, *Valore*, Isedi, Milano 1976.

5. Della Favola delle api di Mandeville cfr. la tr. it. Boringhieri, Torino 1961; e quella Laterza, Roma-Bari 1988. Mandeville è autore anche di una *Ricerca sulla natura della società* (cfr. la tr. it. Laterza, Bari 1971).

Su Mandeville: M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980.

6. Fisiocratici furono detti un gruppo di studiosi dell'economia che si autodefinivano "gli economisti", e che si ispirarono alla riflessione di Francesco Quesnay (1694-1774). Secondo la *fisiocrazia* (il nome deriva dalle parole greche *phýsis* = natura e *kratêin* = dominare) l'ordine naturale socio-economico è regolato dalla produzione "naturale" dell'agricoltura: "I fisiocratici organizzarono la loro analisi attorno a un concetto che da allora divenne centrale nella teoria economica: il *prodotto netto*. In termini generici, il prodotto netto [...] è quella parte dell'intera produzione sociale che eccede la ricostituzione sia dei mezzi di produzione sia dei mezzi di sussistenza necessari a coloro che, con il loro lavoro, hanno portato all'esistenza la produzione sociale stessa. [...] Il carattere peculiare della posizione fisiocratica sta in ciò, che essa ritiene che il *prodotto netto si formi soltanto in agricoltura*" (C. Napoleoni, *Valore*, cit., p. 13). Per i fisiocratici, in altri termini, "solo il lavoro agricolo è produttivo", e questa sua produttività "non è che un segno della *produttività della natura*, della quale il lavoro può usufruire quando i processi naturali sono, come nell'agricoltura, la sostanza stessa del processo produttivo" (ivi, p. 14). Oltre a Quesnay appartennero alla fisiocrazia P.-P. Mercier de la Rivière, P.-S. Dupont de Nemours, R.-J. Turgot, Condorcet.

Di Quesnay, in traduzione italiana: *Scritti economici*, a cura di R. Zangheri, Forni, Bologna 1966; Il "*Tableau économique*" e *altri scritti di economia*, a cura di M. Ridolfi, Isedi, Milano 1973.

Di Turgot: *La ricchezza, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino 1978.

Sulla fisiocrazia: K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I, pp. 26-48; D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, Cedam, Padova 1954; E. Zagari, *Una reinterpretazione della teoria fisiocratica*, Jovene, Napoli 1972; B.P. Hoselitz, *Il capitalismo agrario come ordine naturale delle cose: François Quesnay*, in AA.VV., *L'economia classica*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 69-92; AA. VV., *Dibattito sulla fisiocrazia*, La Nuova Italia, Firenze 1979; M. Albertone, *Fisiocrati, istruzione e cultura*, Einaudi, Torino 1979.

7. In Italia l'illuminismo si sviluppò con ritardo rispetto al resto d'Europa. Oltre ad Antonio Genovesi, Gaetano Filangieri e Cesare Beccaria, meritano di essere menzionati anche i fratelli Pietro e Alessandro Verri (rispettivamente 1728-1797 e 1741-1816), che diressero "Il caffè" (1764-1765), un giornale intorno al quale si riunirono numerosi intellettuali e che svolse un importante ruolo di rinnovamento culturale.

Sull'illuminismo italiano: G. De Ruggiero, *Vico e l'Illuminismo italiano*, in Id., *Da Vico a Kant*, cit., pp. 5-87; AA.VV., *La cultura illuministica in Italia*, Eri, Torino 1957; M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969; G. Compagnino, *Gli illuministi*

italiani, Laterza, Roma-Bari 1974; AA.VV., *La tradizione illuministica in Italia*, a cura di P. Di Giovanni, Palumbo, Palermo 1986; P. Venturi, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969-1987, 5 voll.; V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1989. Inoltre: G. Zarone, *Etica e politica nell'utilitarismo di Cesare Beccaria*, Istituto Italiano di Studi Storici, Napoli 1971; P. Zambelli, *La formazione filosofica di A. Genovesi*, Morano, Napoli 1972.

8. Jean-Jacques Rousseau visse nel secolo dell'illuminismo, ma il suo pensiero può essere ricondotto solo parzialmente a quel movimento di pensiero. Rousseau nacque a Ginevra nel 1712 e visse una giovinezza irrequieta (letture, fantasie, fughe, avventure di vario genere). Stabilitosi a Parigi, entrò a far parte dell'ambiente intellettuale della capitale francese, legandosi in particolare a Diderot e a Condillac e collaborando all'*Enciclopedia*. Nel 1750 vinse, grazie al *Discorso sulle scienze e sulle arti*, il concorso dell'Accademia di Digione sul tema "Se il progresso delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi". Qualche anno dopo, partecipando a un secondo concorso, bandito anch'esso dall'Accademia di Digione, Rousseau scrisse il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755), che ebbe anch'esso una vasta eco tra il pubblico. Mentre i rapporti con gli illuministi cominciavano a guastarsi, Rousseau interruppe la sua collaborazione all'*Enciclopedia* (1757), entrando poco dopo in aperta polemica con D'Alembert e Voltaire e ritirandosi a vivere in solitudine. Sono di questi anni gli scritti maggiori: *Giulia o La nuova Eloisa* (1761), *Emilio, o dell'educazione* (1762), il *Contratto sociale* (1762). *Emilio* e il *Contratto sociale* furono condannati dal Parlamento parigino e dalla magistratura ginevrina, costringendo Rousseau alla fuga, dapprima in Svizzera, poi in Inghilterra, dove Hume gli offrì ospitalità. Anche con Hume, tuttavia, i rapporti si guastarono, e Rousseau rientrò in Francia, dove attese al completamento delle *Confessioni*, iniziate nel 1765 e che usciranno solo postume, e alla stesura di altri scritti. Morì nel 1778.

Traduzioni italiane complessive: *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1970; *Scritti politici*, a cura di M. ed E. Garin, Laterza, Bari 1971, 3 voll.; *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972. Tra le traduzioni di singoli scritti: *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1980⁸; a cura di G. Ambrosetti, La Scuola, Brescia 1984; a cura di G. Barni, Rizzoli, Milano 1974²; *Le confessioni*, a cura di M. Rago, Einaudi, Torino 1978; *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Laterza, Bari 1953; a cura di P. Massimi, Armando, Roma 1969; a cura di J.L. Lecercle, Editori Riuniti, Roma 1975; *Giulia, o La Nuova Eloisa*, a cura di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1964, 2 voll.; *Origine della disuguaglianza*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1971; a cura di G. Preti, Feltrinelli Milano 1979³; *Discorso sull'economia*

politica, a cura di C.E. Spada, Laterza, Bari 1968; *Le fantasticherie del passeggiato re solitario*, a cura di H. Roddier, con una Introduzione di J. Starobinski, Rizzoli, Milano 1979; *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, a cura di D. Balestra, La Nuova Italia, Firenze 1987.

Su Rousseau: E. Cassirer, *Il problema di J.J. Rousseau* [1932], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1971⁵; R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1964; I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau* [1968₂], tr. it., Feltrinelli, Milano 1972; H. Gouhier, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau* [1970], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1977; C. Camporesi, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974; A. Illuminati, *J.J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, il Saggiatore, Milano 1977; M. Einaudi, *Il primo Rousseau*, Einaudi, Torino 1979; M. Gentile, *Rousseau filosofo della crisi*, Guida, Napoli 1980; L. Luparini, *L'ottimismo di Rousseau*, Sansoni, Firenze 1982; J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1982; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1986³.

Il criticismo kantiano

A – L'oggetto del conoscere

1. Riepilogo

Fino a Cartesio l'atteggiamento prevalente del pensiero filosofico, cioè dell'*epistème*, comprende sia l'affermazione che *epistème* il pensiero ha "certezza", ossia conosce la realtà così come essa è in sé stessa, sia l'affermazione che la realtà esiste indipendentemente dal pensiero. Si tratta dell'affermazione *immediata* dell'identità di certezza e verità (cfr. i capp. III-IV).

A partire da Cartesio, la filosofia moderna scopre che la realtà, *in quanto pensata*, non è la realtà che esiste in sé stessa indipendentemente dal pensiero. In quanto realtà pensata, l'intero universo che ci circonda è quindi contenuto di pensiero, cioè pensiero, "idea" (organismo di idee), stando alla terminologia di Cartesio, modificata solo da Hume, che – si è visto – dà al termine "percezione" la stessa ampiezza che Cartesio attribuisce all'"idea".

Per la filosofia moderna non si può quindi affermare *immediatamente* che, nell'*epistème*, la certezza abbia come contenuto la verità (cioè sia identica alla verità): immediatamente, c'è invece *opposizione* tra certezza e verità e sorge quindi il *problema* di stabilire quale verità possa avere la certezza, e cioè che cosa corrisponda, nella realtà esterna, alla nostra conoscenza epistemica (e, in generale, alla conoscenza umana).

Il razionalismo è caratterizzato dalla convinzione che quel problema possa ricevere una soluzione *positiva* mediante la costruzione di una *epistème* che, dimostrando l'esistenza della Ragione assoluta e assolutamente potente sulla realtà (Dio), dimostra l'esistenza del nesso che unisce e accorda il pensiero alla realtà esterna. Dall'affermazione dell'*opposizione immediata* di certezza e verità, il razionalismo giunge così, sia pure attraverso notevoli varianti, all'affermazione dell'identità *mediata* (cioè, appunto, dimostrata mediante una procedura razionale) tra certezza e verità.

Per Locke (cap. XI), invece, la corrispondenza tra idea e realtà esterna non è determinata dalla costruzione di una metafisica in cui viene dimostrata l'esistenza di Dio, ma dall'analisi del modo in cui la realtà esterna agisce causalmente, attraverso l'esperienza, sulla mente dell'uomo. Anche in questo caso, si tratta però dell'affermazione *mediata* dell'identità tra il contenuto di alcune certezze e la verità.

Con Berkeley (cap. XII), da un lato, non esiste alcuna forma di opposizione tra certezza e verità, perché la realtà corporea non esiste

(e quindi la verità – cioè la realtà – è il contenuto stesso della certezza); dall'altro, rimane pur sempre, in Berkeley, una realtà esterna alla mente: la realtà di Dio e la realtà delle altre menti finite. Inoltre, anche per Berkeley è il principio di causalità applicato alle idee a consentire l'affermazione della realtà esterna alla mente.

In Hume (cap. XIII), è vero che la critica del principio di causalità intende essere la critica dell'unico strumento in base al quale l'uomo potrebbe affermare una qualsiasi realtà al di là dell'esperienza; ma, come si è rilevato, Hume non intende sostenere che l'esperienza sia la stessa totalità dell'essere. Con Hume l'*epistème* consiste in quello che per Cartesio era soltanto il *primo passo* nella costruzione dell'*epistème*: l'indubitabilità dell'esistenza della mente. Il primo passo è diventato l'unico passo.

L'unica verità è costituita, per Hume, dall'*osservazione* dei contenuti della mente (cioè della certezza), che non sono regolati da alcuna legge necessaria e che “si associano” tra loro secondo semplici “tendenze” che esistono di fatto, ma che, proprio per questo, potrebbero non esistere o essere sostituite da tendenze del tutto diverse.

In questo modo, non solo la metafisica, ma anche ogni conoscenza razionale della natura è priva di ogni valore universale e necessario. E se la matematica possiede questo valore è solo perché le sue proposizioni non si riferiscono all'esperienza, ma si limitano a esplicitare, nel predicato, quanto è già stato incluso nella definizione del soggetto.

2. L'inconoscibilità delle cose in sé

Con la filosofia di Immanuel Kant (1724-1804; cfr. Nbb 1) la filosofia moderna compie una svolta radicale: mostra nel modo più perentorio che le cose in sé stesse, esterne e indipendenti dalla conoscenza umana, non possono essere conosciute. Mostra cioè che l'opposizione tra certezza e verità è *definitiva*. Non nel senso che la filosofia kantiana rinunci a essere *epistème*, ma nel senso che, proprio per essere la forma più rigorosa di *epistème*, deve escludere la conoscibilità della “verità”, ossia la conoscibilità delle cose come esse sono in sé stesse.

Infatti, anche qualora si fosse in grado di escogitare lo strumento conoscitivo più perfetto, che consentisse di “passare” dall'ordine delle rappresentazioni all'ordine delle cose in sé stesse (nella terminologia cartesiana: dall'ordine delle “idee” o “essere oggettivo”, all'ordine dell’“essere formale”), anche in questo caso tale “passaggio” sarebbe pur sempre un *conoscere*, e il contenuto di tale conoscere sarebbe, appunto, *qualcosa di conosciuto* e non le cose come sono in sé stesse al di fuori del conoscere. In tale presunto “passaggio”, cioè, si

qualificherebbe arbitrariamente come “cosa in sé” ciò che invece sarebbe soltanto un contenuto della nostra conoscenza.

Il “dogmatismo” è appunto – rileva Kant – la convinzione che il contenuto conosciuto, in cui si imbattono le costruzioni conoscitive edificate dall’uomo, possa essere l’insieme delle cose in sé stesse. E quindi è la pretesa contraddittoria di poter uscire dal conoscere, mediante il conoscere stesso. Una pretesa analoga a quella di chi voglia saltare al di là della propria ombra. Dogmatismo è stata appunto la filosofia razionalistica; e dimostrare l’esistenza di Dio per ottenere la garanzia della corrispondenza tra le nostre rappresentazioni e le cose in sé stesse è un circolo vizioso, perché anche Dio è una nostra rappresentazione, e se lo si vuole intendere come una cosa in sé si riapre il problema del come sia possibile uscire dal conoscere mediante il conoscere, per raggiungere questa presunta cosa in sé. In contrapposizione al dogmatismo, il “criticismo” kantiano è la consapevolezza (epistemica) *dei limiti* della ragione umana.

Come si è rilevato, Berkeley aveva già mostrato l’impossibilità di *concepire* l’esistenza dei *corpi esterni*, cioè l’esistenza di qualcosa di *non concepito*; ma, appunto, Berkeley, pur fornendo un grande spunto al pensiero successivo, *limitava* il suo discorso a *quelle certe* cose in sé che sono le sostanze corporee e affermava la *conoscibilità* di Dio, che è sì una mente, ma che, come i corpi, è inteso come qualcosa che esiste anche se non è concepito da parte della mente umana, ossia è inteso come esterno a essa.

Kant, invece, rileva l’impossibilità di conoscere *una qualsiasi* cosa in sé: la cosa in sé, *come tale*, è inconoscibile. E poiché la metafisica intende appunto essere una conoscenza delle cose in sé, ne segue che *la metafisica è impossibile come scienza*. La metafisica non appartiene all’*epistème*, cioè alla conoscenza che, anche per Kant, non è un’“opinione”, non ha nulla a che vedere con “ipotesi”, ma è “assolutamente necessaria”. Se cioè la “verità” metafisica delle cose in sé è assolutamente inaccessibile all’*epistème* d’altra parte quest’ultima è *verità* “assolutamente necessaria”: innanzitutto, nel senso che è la verità che compete al *contenuto* del conoscere, ossia alla “certezza” – a ciò che in Cartesio si presenta come “essere oggettivo” (oggetto della mente) e in Kant come “fenomeno”; termine, questo, che secondo il suo etimo greco significa “ciò che appare” a noi, che si rivolge e si apre verso di noi e non se ne sta chiuso in sé stesso, come cosa in sé.

Ma vedremo che in Kant il significato del termine “fenomeno” è molto più complesso. Intanto, proprio perché la “verità” metafisica delle cose in sé ci è inaccessibile, l’opposizione tra questa “verità” e la certezza si mostra, nel pensiero kantiano, come insuperabile, definitiva.

3. L'esistenza della cosa in sé

A differenza di Hume, per il quale l'esistenza di una cosa in sé è inevitabilmente richiesta dal modo in cui egli intende la "natura umana" e tuttavia non viene da lui mai presa direttamente in considerazione, Kant rileva invece *in modo esplicito* che dal concetto stesso di "fenomeno" segue che al fenomeno debba corrispondere qualcosa che non è in sé stesso fenomeno. Il fenomeno è infatti il contenuto del conoscere e quindi non è niente in sé stesso, al di fuori del nostro modo di rappresentare: le cose dell'universo che ci circonda sono fenomeni, ma il fenomeno è rappresentazione e quindi è *riferimento* a qualcosa che da ultimo non è fenomeno, ma è una cosa in sé. La quale è quindi indipendente anche dalla nostra sensibilità, anche se la sua immediata rappresentazione è sensibile.

In altri termini, il fenomeno è rappresentazione, cioè *apparenza*: se non esistessero le cose in sé "seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe un'apparenza senza qualche cosa che in essa appaia" – dove, si badi, questo "qualche cosa" non è il contenuto immediato del fenomeno, ma ciò che, come cosa in sé, sta al di fuori del fenomeno, per il motivo che il contenuto stesso del fenomeno è rappresentazione, secondo quanto sin dal suo inizio la filosofia moderna ha messo in luce.

Il concetto di "fenomeno" è cioè inevitabilmente *connesso al pensiero* dell'esistenza delle cose in sé; ma questo pensiero non ci fa conoscere nulla di esse, sì che esse, in quanto pensate, sono un "noumeno" (termine, questo, che significa appunto "pensato"), sono appunto un "noumeno" in senso *negativo* e non in senso *positivo*, come avviene nel dogmatismo, che ritiene di poter conoscere positivamente con la ragione ciò che sta al di là dell'esperienza.

4. Epistème e inconoscibilità delle cose in sé

Ma se Kant rafforza la tesi humiana della impossibilità della metafisica, l'*epistème* presenta, nel pensiero kantiano, una imponenza e complessità di struttura del tutto sconosciuta alla dimensione estremamente ridotta (e consistente, come sappiamo, nell'indubitabilità degli oggetti della mente) alla quale Hume ha identificato l'*epistème*.

Si può certamente ancora dire che anche in Kant, come in Hume, quello che per Cartesio è soltanto il primo passo nella ricostruzione dell'*epistème* diventa l'*unico* passo; ma quest'unico passo presenta un'articolazione che va ben oltre il semplice – seppur fondamentale – riconoscimento dell'indubitabilità del pensiero. Come già era accaduto a Vico (cap. X), in Kant l'*epistème*, per svilupparsi, non ha bisogno di uscire dal soggetto: è *all'interno stesso del soggetto* che è possibile

mettere in luce una complessa struttura di conoscenze universali e necessarie, che dunque hanno una natura radicalmente diversa dalle conoscenze universali e necessarie con cui la metafisica (l'*epistème* metafisica) pretende cogliere le cose in sé stesse. Questo, anche se, certamente, il contenuto e la solidità dell'*epistème*, nel pensiero di Vico, sono ben diversi dal contenuto e dalla solidità dell'*epistème* kantiana – la “scienza nuova” di Vico consistendo da ultimo nella persuasione di poter sollevare al rango di legge necessaria quella che è soltanto una *descrizione*, sebbene vigorosa e suggestiva, dello sviluppo della civiltà umana.

Non solo, ma Kant mostra come sia proprio l'essenza dell'*epistème*, cioè della conoscenza universale e necessaria, ad *esigere l'affermazione dell'inconoscibilità* delle cose in sé stesse.

Innanzitutto egli richiama un principio ben noto nella storia del pensiero filosofico, e cioè che la semplice esperienza ci dice ciò che è, ma non ci dice che è *necessariamente* così e non può essere altrimenti. Appunto per questo essa non dà all'uomo una conoscenza universale. Anche Leibniz aveva rilevato che le “verità di fatto” – che esprimono appunto il modo in cui *di fatto* si dispongono gli oggetti dell'esperienza (ad esempio “questo libro è aperto”, “questo uomo corre”) – sono tali che la loro negazione (ad esempio “questo libro non è aperto”, “questo uomo è fermo”) può essere pensata senza contraddizione; le verità di fatto ci dicono ciò che di fatto è, ma non dicono che è necessariamente così.

La conoscenza universale e necessaria non può dunque essere il semplice rispecchiamento di ciò che di fatto si presenta nell'esperienza – non può essere cioè derivata dall'esperienza, ossia *a posteriori* – ma è *a priori* rispetto all'esperienza, ossia non è ottenuta sulla base dell'esperienza ed è quindi indipendente da essa. In Leibniz e Hume il rilievo di Kant non solo è già presente, ma è espresso con gli stessi termini. Ma è a questo punto che Kant introduce un elemento che porta oltre la filosofia precedente.

Infatti, se (per assurdo) la nostra conoscenza cogliesse le cose come sono in sé stesse, essa non potrebbe essere una conoscenza *a priori*, ma sarebbe *a posteriori*, cioè sarebbe una *esperienza* del suo oggetto. Giacché, nell'ipotesi (per Kant assurda) che la conoscenza umana colga le cose come sono in sé stesse, il conoscere potrebbe sapere che cosa è contenuto in esse, solo se esse fossero “date” all'uomo, e cioè solo se esse fossero presenti all'uomo come oggetti di esperienza. Il che significa – per quanto si è visto qui sopra a proposito del valore delle conoscenze attinte dall'esperienza – che se la nostra conoscenza degli oggetti fosse tale da cogliere le cose come sono in sé, l'uomo non potrebbe avere alcuna conoscenza universale e necessaria.

Per Kant è quindi l'essenza stessa del sapere universale e necessario

(ossia dell'*epistème*) a *richiedere* che le cose in sé stesse siano *inconoscibili*. Per il razionalismo le cose in sé possono essere conosciute solo mediante una conoscenza *a priori*, non derivata dall'esperienza. Ma Kant mostra appunto che se le cose in sé fossero conosciute, questa conoscenza non potrebbe essere *a priori*, ma sarebbe *a posteriori*, cioè dello stesso tipo della conoscenza empirica.

5. La "rivoluzione copernicana"

Ma questa tesi kantiana possiede un ulteriore significato fondamentale. Se le rappresentazioni della conoscenza cogliessero le cose in sé, e cioè dovessero regolarsi sulla natura delle cose in sé, non potrebbe esistere, si è visto, alcun sapere universale e necessario, cioè *a priori*. L'esistenza di tale sapere (cioè dell'*epistème*) richiede quindi che *non sia la conoscenza umana a regolarsi sulla natura degli "oggetti", ma, all'opposto, che siano gli "oggetti" a regolarsi sulla natura della conoscenza umana*.

È chiaro che in quest'ultima affermazione il termine "oggetto" compare con due significati diversi: poiché le cose in sé sono tali, proprio perché non dipendono dalla conoscenza umana, l'"oggetto", di cui si dice che tale conoscenza non può regolarsi su di esso (pena la vanificazione dell'*epistème*), è appunto *la cosa in sé*; mentre l'"oggetto", di cui si dice che si regola sulla natura della conoscenza, è *l'oggetto che appare nell'esperienza*.

In altri termini, fino a Kant si è ammesso che, per avere valore, la conoscenza debba adeguarsi, conformarsi, regolarsi più o meno immediatamente sugli oggetti. A parte i risultati contrastanti, e quindi insoddisfacenti di questo atteggiamento, esso rende impossibile, si è visto, l'universalità e necessità del sapere. Hume trae appunto questa conseguenza. Kant mostra quindi che, per quanto ciò possa sembrare paradossale agli occhi del comune modo di pensare, sono invece gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza la quale, proprio per questo, può essere una conoscenza *a priori* e avere quindi il carattere dell'universalità e necessità.

Lo stesso Kant paragona questo rovesciamento di impostazione alla rivoluzione di 'Copernico che, rispetto alla concezione astronomica tolemaica, inverte il rapporto tra il movimento della terra e quello degli astri del cielo.

6. Produttività del conoscere

Ancora, dire che sono gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza in quanto essa è conoscenza *a priori* (e tali oggetti sono pertanto non le cose in sé, ma gli oggetti dell'esperienza), significa che

il conoscere *a priori* è la legge secondo cui gli oggetti dell'esperienza si realizzano, ossia è la *produzione* dell'ordinamento essenziale e fondamentale degli oggetti dell'esperienza, ossia è la produzione della loro "forma" (quest'ultimo termine indica appunto quell'ordinamento).

Pertanto, ciò che la nostra conoscenza *conosce a priori* degli oggetti è appunto ciò che la nostra conoscenza *produce* in essi: «Noi delle cose non conosciamo *a priori* se non quello stesso che vi mettiamo». È per questo motivo che l'uomo può conoscere le leggi alle quali dovranno sottostare tutti gli oggetti possibili dell'esperienza, e quindi anche gli oggetti che ancora non sono dati: appunto perché ogni possibile oggetto dell'esperienza deve sottostare a quelle condizioni (o leggi) *a priori* degli oggetti dell'esperienza, che sono prodotte dalla conoscenza umana. È appunto quanto accade nella matematica e nella fisica. Ma per Kant si tratta innanzitutto della struttura fondamentale della ragione – sul cui fondamento è possibile il sapere fisico-matematico.

È indubbia l'affinità tra l'articolazione di questi concetti e il principio di Vico (ma non solo di Vico) che si conosce veramente ciò che si produce (*verum ipsum factum*) cfr. cap. X, § 1). Ma se Vico, come Kant (che non conosceva Vico), vede l'applicabilità di tale principio alla matematica, egli è ben lontano dall'immaginare che esso debba valere anche per la conoscenza universale e necessaria della *natura*. Vico pensa ancora che l'uomo non possa conoscere la natura perché non è lui a produrla, ma Dio (e quindi per Vico la fisica non ha l'universalità e necessità della "scienza"); Kant mostra invece che l'uomo può conoscere la natura, proprio perché la produce. La "natura", infatti, non è la cosa in sé, ma è l'oggetto dell'esperienza in quanto esso si realizza conformemente alle leggi della conoscenza. In questo modo, la *fisica* è sì scienza universale e necessaria (e quindi, insieme alla *matematica*, appartiene all'*épistémè*), ma ha tale valore, proprio perché non è scienza delle cose in sé, ma dei fenomeni, cioè dell'esperienza.

Che il mondo sia rappresentazione, questo la filosofia moderna lo sa sin da Cartesio. Kant mostra che le leggi che regolano il mondo sono *prodotte* dallo spirito umano. La conoscenza *a priori* non è uno sguardo che l'uomo, scavalcando l'esperienza, riesca a gettare sulle cose in sé, ma è la coscienza che l'uomo ha della propria *produzione* delle leggi del mondo – di quella *produzione*, si badi, che non è la produzione in cui consiste l'usuale agire umano e sulla quale la filosofia riflette sin dal proprio inizio, ma è la produzione in cui consiste il *conoscere* stesso.

Note bio-bibliografiche

1. **Immanuel Kant** nacque il 22 aprile del 1724 a Königsberg (l'attuale Kaliningrad), «una grande città, centro di uno Stato, dove si trovano i consigli locali di governo, che possiede un'università (per la cultura scientifica) ed è anche sede di commercio marittimo, che per mezzo di fiumi favorisce il traffico dall'interno e coi paesi finitimi e lontani di diverse lingue e costumi», una città che «può esser presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo, la quale vi può essere acquistata anche senza viaggiare» (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1985, p. 4, n. 2). E a Königsberg, in effetti, Kant trascorse tutta la sua vita, allontanandosene solo per brevi periodi. Nel 1740 si iscrisse all'Università locale, dove studiò matematica, scienze, filosofia, teologia, letteratura latina, mantenendosi agli studi con lezioni private e con il gioco del biliardo (nel quale era, a quanto pare, particolarmente abile).

Del 1746 è il suo primo scritto, i *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive* (pubblicato solo nel '49). Nel 1755 ottenne il dottorato con una dissertazione *Sul fuoco* e divenne "magister legens" con la *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*. Nei quindici anni successivi Kant tenne, con successo crescente, numerose lezioni di materie diverse; gli scritti di questo periodo evidenziano l'interesse del Nostro tanto per le discipline filosofiche quanto per quelle naturalistiche: ancora del 1755 è la *Storia generale della natura e teoria del cielo*, che anticipa la teoria di Laplace sull'origine del cosmo; del '56 sono la *Monadologia fisica*, alcuni scritti sui terremoti, uno scritto sui venti; altri scritti di carattere scientifico seguono negli anni successivi, fino al 1760, quando comincia a diventare più evidente e prevalente l'interesse per le tematiche filosofiche: del '62 è *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, del '63 sono lì *unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio* e il *Tentativo per introdurre le grandezze negative in filosofia*; del '64 le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*; del '66 i *Sogni di un visionario chiariti attraverso i sogni della metafisica*, al 1770 risale, infine, la celebre dissertazione *Sulla forma e sui principi del mondo sensibile e del mondo intellegibile*, lo scritto che viene per solito indicato come conclusivo della fase precritica del pensiero kantiano, e nel quale sono già presenti alcune delle tesi caratteristiche della futura *Critica della ragion pura* (in particolare quelle relative alla dottrina dello spazio e del tempo, riprese e approfondite nelle pagine dell'*Estetica trascendentale*); grazie a questo scritto, inoltre, Kant ottenne la cattedra di Logica e di Metafisica all'Università. Tra il 1770 e il 1781 Kant pubblicò pochissime cose, occupatissimo com'era nell'elaborazione della sua filosofia, concretizzatasi nelle pagine della *Critica della ragion pura*, la

sua opera di maggior spessore teoretico, uscita appunto nel 1781 (e, in una seconda edizione riveduta e modificata, nell'87). Un'opera frutto di un'elaborazione più che decennale, ma stesa di getto nel giro di pochi mesi – come Kant stesso spiega in una celebre lettera a Mendelssohn del 1783 – e che non ebbe (anche in ragione della non sempre perspicua forma espositiva) grande riscontro immediato tra i lettori (ciò che spinse Kant a riassumerne il contenuto nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che intenda presentarsi come scienza*, usciti nel 1783, e a por mano a quella riedizione dell'opera alla quale abbiamo fatto cenno poc'anzi). Il pensiero kantiano maturo trovò poi forma concreta nelle pagine della *Critica della ragion pratica* (1788) e della *Critica del giudizio* (1790). Nell'86, tra l'altro, era comparsa la *Fondazione della metafisica dei costumi*, mentre nel '93 uscì *La religione entro i limiti della semplice ragione*.

Nel frattempo, morto Federico II il Grande (1786), gli era succeduto Federico Guglielmo II che, nell'ambito di un'opera di limitazione dell'ampia tolleranza religiosa della quale la Prussia aveva goduto, accusò Kant – tramite un rescritto del Ministro del Culto, Johann Christoph Wöllner – di travisare il senso autentico della Scrittura e di mancare, perciò, ai suoi doveri di educatore. Kant replicò alle accuse con una lunga lettera e, dopo la morte di Federico Guglielmo, con la prefazione a *Il conflitto delle facoltà* (1798). Tra gli scritti kantiani dell'ultimo periodo meritano di essere ricordati *Per la pace perpetua* (1795) e *La metafisica dei costumi* (1797). Nel '96, inoltre, Kant cominciò a lavorare ad uno scritto, intitolato *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, che rimase incompiuto e i cui lavori preparatori furono poi raccolti nel cosiddetto *Opus postumum*.

Nel 1803 Kant si ammalò gravemente e, il 12 febbraio dell'anno seguente, morì e fu sepolto nella Chiesa dell'Università di Königsberg (sulla sua tomba, come è noto, fu posta una lapide con su scritte le celebri parole del finale della *Ragion pratica*: “Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: *il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*”). Alcuni suoi allievi pubblicarono gli appunti delle lezioni kantiane di *Logica* (1800), di *Geografia* (1802), di *Pedagogia* (1803); uscirono più tardi anche quelle di *Filosofia della religione* (1817), di *Metafisica* (1821), di *Antropologia* (1831), di *Etica* (1924).

Principali traduzioni italiane: *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 1977⁶ [I ed., ivi 1909-1910]; a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976³ [I ed., Torino 1957]; a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967; *La critica della ragione pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1974 [I ed., ivi 1909];

Critica del giudizio, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1974³ [I ed., ivi 1906]; Inoltre: *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982 [I ed., ivi 1923]; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1979; *Scritti morali*, Utet, Torino 1980; *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Utet, Torino 1963; *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990.

Su Kant: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* [1929], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1981; H.J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant* [1939], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1976; G. De Ruggiero, *Da Vico a Kant* [1940], Laterza, Roma-Bari 1976⁴, pp. 138-347; L. Goldmann, *Introduzione a Kant* [1945], tr. it., Mondadori, Milano 1975; P. Martinetti, *Kant* [1946], Feltrinelli, Milano 1981; S. Körner, *Kant* [1955], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1986; K. Jaspers, *Kant*, in Id., *I grandi filosofi* [1957], tr. it., Longanesi, Milano 1973, pp. 485-704; S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1968²; A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980; I. Mancini, *Guida alla "Critica della ragion pura"*, Quattro Venti, Urbino, 1982-1988, 2 voll. (il terzo volume è in corso di stampa); O. Höffe, *Kant* [1983], tr. it., Il Mulino, Bologna 1986; AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1985; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987; A. Plebe-P. Emanuele, *Leggere Kant*, Armando, Roma 1988; M. Sacchetto (a cura di), *La "critica della ragion pura" di Kant e il problema della fondazione della conoscenza scientifica nel pensiero contemporaneo*, Paravia, Torino 1989.

Una bibliografia aggiornata delle traduzioni italiane degli scritti di Kant si trova in A. Guerra, *op. cit.*, pp. 306-311, e in G. Riconda, *op. cit.*, pp. 234-236. A questi due volumi si faccia riferimento anche per ulteriori indicazioni sulla letteratura critica.

Il criticismo kantiano

B – II giudizio e l'intuizione

1. Sensibilità e intelletto

Ricapitoliamo. Le cose in sé sono inconoscibili. Non solo, ma se fossero conosciute, se cioè la conoscenza si regolasse su di esse, la conoscenza non potrebbe essere *a priori*, cioè universale e necessaria, ma sarebbe soltanto “empirica” (“verità di fatto”), *a posteriori*. Questo significa che, per essere *a priori*, la conoscenza deve essere ciò su cui si regolano gli oggetti dell’esperienza, ossia deve *produrre* le leggi secondo cui tali oggetti si realizzano.

C’è, dunque, la produzione *delle leggi* degli oggetti dell’esperienza; e ci sono questi *oggetti* che non sono prodotti dalla conoscenza (anche se sottostanno alle sue leggi), ma ci sono “dati”, ossia sono ricevuti *dall'esterno*.

In quanto lo spirito umano è capacità di *ricevere* dall’esterno gli oggetti che ci sono dati, lo spirito è “sensibilità”, e in quanto recettivo esso è *passivo*. Le cose in sé sono appunto ciò, rispetto a cui lo spirito, come sensibilità, è recettivo e passivo.

In quanto, invece, lo spirito è capacità di produrre le leggi *a priori* degli oggetti dell’esperienza, lo spirito è “intelletto”, che è *attività*, spontaneità, creatività.

Nella sensibilità, l’oggetto è “intuito”; nell’intelletto esso è “pensato”. La conoscenza *a priori*, cioè universale e necessaria, è quindi una sintesi di sensibilità e di intelletto. L’intelletto può produrre le leggi degli oggetti, solo se gli oggetti sono dati; e gli oggetti possono essere dati solo conformemente alle leggi *a priori* prodotte dall’intelletto. Senza intuizioni i pensieri – ossia i concetti dell’intelletto – sono “vuoti”; senza i concetti le intuizioni sono “cieche”. A questo punto, se l’esistenza di una conoscenza *a priori* degli oggetti richiede che le cose in sé non siano conosciute, si tratta di vedere su quale fondamento può essere affermata l’esistenza di quelle leggi *a priori*, in cui quella conoscenza consiste e che erano state negate da Hume. È il compito affrontato da Kant nella parte fondamentale e anche più difficile della sua opera maggiore, *La critica della ragion pura* – nella parte cioè che Kant chiama “deduzione trascendentale dei concetti puri dell’intelletto”, e della quale tenteremo più avanti (cfr. cap. XVII) di cogliere il significato di fondo.

2. Critica della ragion pura

Appartiene all'essenza della ragione giudicare a quali conoscenze «essa può aspirare *indipendentemente da ogni esperienza*». Kant chiama “pura” la ragione, in quanto essa procede indipendentemente dall'esperienza: “pura”, cioè non mescolata a elementi empirici. Le conoscenze che competono alla ragion pura sono quindi le conoscenze *a priori*.

“Critica” ha il senso greco del “giudicare” e del “deliberare”, che stabiliscono ciò che deve essere affermato intorno a qualcosa. La “critica della ragion pura” è quindi la “scienza” stessa (*l'epistème*), in quanto stabilisce quali sono le condizioni che rendono possibili le conoscenze *a priori* e mostra l'ambito all'interno del quale tali conoscenze hanno valore.

Per il razionalismo, l'ambito che forma il contenuto delle conoscenze *a priori* è costituito dalle cose in sé stesse (le cose in sé sono cioè l'oggetto di tali conoscenze). Per l'empirismo di Hume, che rappresenta lo sbocco finale dell'intera filosofia empiristica, conoscenze *a priori* sono soltanto quelle di tipo logico-matematico, che però non si riferiscono alla realtà – giacché nelle proposizioni che costituiscono tali conoscenze il predicato è già incluso nella definizione del soggetto.

La critica della ragion pura mostra che le conoscenze *a priori* non possono avere come contenuto la realtà, se per “realtà” si intendono le cose in sé (è impossibile infatti che il conoscere esca da sé per attingere le cose in sé stesse), ma proprio per questo tali conoscenze hanno come contenuto la *realtà dell'esperienza* che, come sopra si è visto, si regola sulle leggi o “forme” *a priori* prodotte dallo spirito.

3. Giudizi analitici, sintetici *a posteriori* e sintetici *a priori*

Ciò significa che i giudizi in cui si esprime la conoscenza *a priori* degli oggetti dell'esperienza non possono essere semplici rappresentazioni del contenuto dell'esperienza, perché essi, essendo *a priori*, sono universali e necessari, mentre l'esperienza insegna soltanto che qualcosa è fatto in questo o quel modo, ma non che esso non possa essere altrimenti.

Inoltre, tali giudizi, essendo conoscenze (*a priori*) degli oggetti dell'esperienza, devono rappresentare *relazioni tra oggetti diversi* e quindi non possono essere tali che il loro predicato (ossia il contenuto espresso dal predicato) sia già contenuto nel loro soggetto (ossia nel contenuto espresso dal soggetto) e sia quindi sufficiente un'analisi del soggetto per conoscere il predicato: poiché tali giudizi rappresentano relazioni tra oggetti *diversi*, l'oggetto rappresentato nel soggetto del giudizio deve essere *diverso* dall'oggetto rappresentato nel predicato e quindi, come si è detto, il predicato non può essere già contenuto nel soggetto e l'analisi del soggetto non può far pertanto conoscere il

predicato.

Kant chiama *analitico* il giudizio nel quale il predicato è già implicitamente contenuto nel soggetto. È analitico, ad esempio, il giudizio “tutti i corpi sono estesi”, perché per sapere che i corpi sono estesi non si deve uscire dal concetto di “corpo”, ma è sufficiente l’analisi di tale concetto per trovarvi già incluso il concetto di “estensione”.

Sintetico è invece chiamato il giudizio nel quale il predicato non è contenuto nel soggetto ed è unito a esso mediante una “sintesi”, che è essa a contenere il soggetto e il predicato. Ad esempio, il giudizio “tutto ciò che è esteso cade verso il basso” è sintetico, perché il concetto di “gravità” non è rintracciabile analizzando il concetto di “estensione”.

Tutti i giudizi che rappresentano come si configura di fatto il contenuto dell’esperienza sono sintetici, perché è appunto l’esperienza a informarci che, di fatto, un certo predicato (per esempio l’esser rosso) conviene a un certo soggetto (per esempio, questa superficie). Tali giudizi sono quindi sintetici *a posteriori*, o empirici.

Ebbene, i giudizi in cui si esprime la conoscenza *a priori* degli oggetti dell’esperienza sono *sintetici*, perché, come si è detto, rappresentano le *relazioni* che sussistono tra oggetti *diversi* dell’esperienza (e tale rappresentazione non può essere quindi un giudizio analitico); ma sono giudizi sintetici *a priori*, appunto perché, a differenza dei giudizi sintetici *a posteriori*, esprimono la conoscenza *a priori* (cioè universale e necessaria) degli oggetti dell’esperienza.

4. Il fondamento dei giudizi sintetici *a priori*

Per Kant, non solo i giudizi della fisica pura, ma anche quelli della matematica e della geometria si presentano come giudizi sintetici *a priori*. Ma è chiaro che la questione decisiva riguarda il *fondamento* dei giudizi sintetici *a priori*.

Infatti, per quanto riguarda i giudizi analitici, poiché c’è *identità* tra il soggetto e il predicato, il fondamento del riferimento del predicato al soggetto è il principio di non contraddizione (ad esempio, se si negasse che il corpo è esteso, si verrebbe a escludere l’estensione da ciò che è per sé stesso pensato come esteso, si verrebbe cioè ad affermare e a negare che il corpo è esteso – il che è appunto escluso dal principio di non contraddizione).

E per quanto riguarda i giudizi sintetici *a posteriori*, il loro fondamento è l’esperienza, cioè l’esperienza della connessione tra ciò che è espresso dal soggetto e ciò che è espresso dal predicato del giudizio. È cioè in base all’esperienza che si può affermare che il predicato conviene al soggetto di tali giudizi – ad esempio, che questa

superficie è rossa.

Ma il fondamento dei giudizi *sintetici a priori* – il motivo cioè in base al quale in essi il predicato viene riferito al soggetto – non può essere il principio di non contraddizione (anche se tali giudizi, come ogni giudizio, devono essere conformi a questo principio), perché altrimenti essi sarebbero analitici: se il motivo per il quale il predicato è riferito al soggetto fosse il principio di non contraddizione, vorrebbe dire che il predicato è già contenuto nel soggetto (e in questo senso gli è identico) e quindi il rapporto tra soggetto e predicato non sarebbe sintetico. E il fondamento dei giudizi sintetici *a priori* non può essere nemmeno l'esperienza, perché altrimenti essi non potrebbero essere universali e necessari.

Ebbene, il fondamento di tali giudizi è costituito appunto da quelle “forme *a priori*”, cioè da quell'ordinamento, da quelle leggi *a priori* degli oggetti dell'esperienza, che, come si è rilevato nei paragrafi 4-6 del capitolo precedente, lo spirito produce in quanto esso, come conoscenza universale e necessaria, non può essere conoscenza delle cose in sé, ed è ciò su cui si regolano gli oggetti dell'esperienza. I giudizi sintetici *a priori* esprimono appunto le forme *a priori* che sono prodotte dallo spirito e sulle quali si regolano tutti i possibili oggetti dell'esperienza.

5. *Materia e forma*

Considerando nel modo più generale il rapporto tra il conoscere e l'oggetto del conoscere, Kant chiama “intuizione” il riferimento *immediato* del conoscere all'oggetto. Ma questo riferimento esige che l'oggetto “ci sia dato”, e a noi uomini l'oggetto può essere dato solo se modifica in qualche modo lo spirito. L'oggetto cioè non si presenta di persona, ma solo per interposta persona, cioè per mezzo della sensibilità. L'oggetto in generale è infatti la cosa in sé, che è inconoscibile.

La *sensibilità* – l'intuizione sensibile – è appunto la facoltà dello spirito di essere *modificato* da quegli “oggetti” che sono le cose in sé stesse. Il risultato di questa modificazione è l'insieme delle rappresentazioni sensibili, cioè delle “sensazioni”; ma queste rappresentazioni *non corrispondono* in alcun modo alle cose in sé stesse (che sono inconoscibili): le sensazioni sono soltanto il modo in cui lo spirito reagisce all'azione esercitata su di esso da parte delle cose in sé. La sensibilità non ci dà le cose in sé, ma solo le cose come possono apparire all'interno della nostra costituzione soggettiva, cioè come *fenomeni*.

Nel fenomeno, la *materia* è la sensazione, cioè la molteplicità delle determinazioni sensibili, mentre la *forma* è l'ordine che lo spirito

conferisce alle sensazioni per il fatto stesso di accoglierle e di raccoglierle in sé stesso. La forma è la dimensione stessa dello spirito, in quanto aperto a ciò (la materia sensibile) che proviene dalle cose in sé. La forma è una rappresentazione che non può quindi provenire essa stessa dall'esterno – non può essere cioè a sua volta una sensazione –, ma deve già trovarsi *a priori* nello spirito.

Kant chiama “intuizioni pure” le forme *a priori* (o “pure”) della sensibilità. Le intuizioni pure – che dunque sono intuizioni pure della sensibilità – sono quelle rappresentazioni che rimangono non solo quando si prescinde da tutto ciò che l'intelletto attribuisce agli oggetti sensibili (ad esempio, che sono sostanze, che si trovano in rapporti causali, ecc.), ma anche quando si prescinde da tutte le sensazioni (durezza, colore, sapore, ecc.), e in generale da ogni intuizione *empirica*.

Ebbene, Kant mostra che lo *spazio* e il *tempo* sono le due forme pure (*a priori*) della sensibilità, e cioè che le intuizioni pure di spazio e di tempo sono rappresentazioni *a priori* all'interno delle quali lo spirito unifica la molteplicità sensibile. Le intuizioni pure di spazio e tempo corrispondono alle “qualità primarie”, le intuizioni empiriche alle “qualità secondarie”.

6. Spazio e tempo

a) Se ci si rende conto che *al fondamento* del pensiero kantiano si trova la consapevolezza che il conoscere non può uscire da sé stesso, per confrontare la concordanza tra le proprie rappresentazioni e le cose in sé, e che quindi quest'ultime sono inconoscibili, allora si scorge che *tutto* il contenuto della conoscenza è *soggettivo*, cioè esiste solo in quanto esiste il soggetto conoscente (e dire che tale contenuto è “soggettivo” equivale a dire, nella terminologia cartesiana, che è soltanto “essere oggettivo”).

Da questo punto di vista, si può *affermare immediatamente* che anche lo spazio e il tempo – cioè non le cose spaziotemporali, ma lo spazio e il tempo in cui esse si trovano – sono determinazioni o rappresentazioni soggettive e non cose in sé. Ma relativamente a quelle rappresentazioni che si mostrano come universali e necessarie, e cioè *a priori* – come è appunto il caso, vedremo subito, delle intuizioni pure di spazio e di tempo (e di tutte le forme *a priori*) – ci si trova nella condizione di poter *dimostrare* che esse non possono essere cose in sé o conoscenze delle cose in sé (perché altrimenti, come sopra si è chiarito, non potrebbero avere il carattere dell'universalità e della necessità). È appunto questo secondo l'andamento più visibile nei testi kantiani, sebbene la minor appariscenza del primo non equivalga alla sua assenza e a una sua minore importanza.

b) Ebbene, gli oggetti sensibili sono rappresentati, “fuori di noi”, nello spazio; e, “in noi”, nel tempo. I primi appartengono al “senso esterno”, i secondi al “senso interno” (cioè all’insieme dei nostri stati interni). Ma senso esterno e senso interno – l’insieme cioè degli oggetti rappresentati nello spazio e l’insieme degli oggetti rappresentati nel tempo – sono entrambi *interni* alla costituzione soggettiva dello spirito umano, sono cioè entrambi interni all’esperienza.

La rappresentazione *originaria* dello spazio e del tempo è una *intuizione a priori*, non è un concetto.

Ciò non significa che non esistano concetti che hanno come contenuto lo spazio e il tempo. C’è ad esempio un concetto di spazio (e di tempo) che è “empirico”, perché viene ricavato dagli oggetti del senso esterno (o del senso interno). Ma tale concetto può essere così ricavato solo perché gli oggetti del senso esterno sono *già* rappresentati nello spazio, sì che quel concetto non può essere la *rappresentazione originaria* dello spazio. Questa rappresentazione non deriva quindi dall’esperienza, ma all’opposto è l’esperienza stessa che è resa possibile da tale rappresentazione – la quale è universale e necessaria, e cioè *a priori*, ma non è concetto. Non è infatti possibile pensare che gli oggetti sensibili esistano senza trovarsi nello spazio e nel tempo, mentre è possibile pensare che il tempo e lo spazio esistano senza che in essi si trovi alcun oggetto sensibile. Ciò non significa che spazio e tempo siano effettivamente intuiti senza che siano intuiti degli oggetti sensibili, ma significa che le intuizioni pure di spazio e di tempo sono le condizioni che rendono possibile l’intuizione degli oggetti sensibili.

La rappresentazione originaria dello spazio (e del tempo) non è un concetto, ma una *intuizione pura (a priori)*, perché lo spazio è un *unico* spazio, che contiene *in sé* tutte le proprie parti, le quali non possono precedere lo spazio unico universale (ci sarebbero altrimenti oggetti spaziali prima dello spazio in cui essi si trovano), ma possono esistere solo all’interno di esso. Invece un concetto non contiene *in sé*, ma *sotto di sé* l’infinita molteplicità di rappresentazioni di cui esso è la nota comune. Ad esempio, i singoli alberi non sono parti del concetto universale di albero e quindi questo concetto non contiene *in sé*, bensì *sotto di sé* i singoli alberi: nel senso, appunto, che esso esprime quanto i singoli individui hanno in comune. Invece “tutte le parti dello spazio coesistono *nello* spazio infinito”, che pertanto è intuizione *a priori* e non concetto.

c) I giudizi che costituiscono la geometria e la matematica sono per Kant sintetici *a priori*. Che la linea retta – ad esempio – sia la più breve tra due punti è un giudizio universale e necessario e quindi *a priori*, ma il concetto di “retta” non include il concetto di “più breve tra due punti”, e quindi il giudizio è sintetico.

Ebbene, la geometria può determinare le proprietà dello spazio mediante giudizi sintetici *a priori*, solo perché lo spazio è intuito *a priori* dallo spirito, ossia perché lo spirito produce la forma che unifica *a priori*, e quindi universalmente e necessariamente, le determinazioni molteplici del senso esterno. Come lo spirito può conoscere gli oggetti sensibili perché li intuisce, così può conoscere universalmente e necessariamente le loro proprietà spazio-temporali, perché intuisce *a priori* quell'orizzonte puro dello spazio e del tempo, in cui tali oggetti sono accolti e unificati.

E anche un giudizio matematico come “ $7 + 5 = 12$ ”, che per Leibniz e Hume è analitico, per Kant è sintetico *a priori*. Kant distingue infatti l'analiticità dalla “familiarità” di un giudizio. Familiare è un giudizio che siamo abituati ad accettare e in cui non abbiamo ostacoli a credere. Ma altro è crederci e altro è che esso sia vero. Se infatti si tratta quel tipo di giudizio come un asserto di cui si vuole accertare se sia vero o falso, il suo carattere analitico scompare. Basta che invece di 7 e 5 si sommino due numeri, poniamo, di dieci o venti cifre, e subito scompaiono tanto il carattere familiare quanto il carattere analitico del giudizio. La semplice considerazione del concetto della somma di 7 e 5 non è dunque in grado di cogliere in esso il concetto di 12 (cioè il predicato): per ottenere questo risultato si deve presupporre una certa definizione del 5 e del 7, che faccia ricorso, *al di là del concetto* del soggetto e del predicato, *all'intuizione del molteplice*, e precisamente *all'intuizione pura di spazio*, la quale dunque funge da *medio* tra il soggetto e il predicato, e che quindi mostra il carattere non analitico di tale giudizio.

La sensibilità è dunque non solo rappresentazione del molteplice empirico (colori, suoni, durezza, odori, sapori, caldo, freddo, ecc.), ricevuto dagli oggetti in sé, ma è anche rappresentazione del molteplice *puro* che si presenta nelle intuizioni pure dello spazio e del tempo, quel molteplice puro che la geometria e la matematica determinano, aggregano e scompongono in vario modo senza tener conto degli aspetti qualitativi (le “qualità secondarie”) della sensibilità.

d) Proprio perché spazio e tempo sono forme *a priori*, essi non rappresentano proprietà delle cose in sé, che (come invece ritenevano Galilei, Cartesio, Locke a proposito appunto delle qualità primarie) rimangono quando si sia fatta astrazione dal nostro modo di percepire. Se spazio e tempo rappresentassero proprietà delle cose in sé, sarebbero intuizioni empiriche e quindi non potrebbero essere intuizioni *a priori*, cioè universali e necessarie. Ne risulta che i giudizi sintetici *a priori* fondati sulle intuizioni pure di spazio e di tempo non possono essere riferiti a ciò che sta al di là degli oggetti e dei sensi.

L’“estetica trascendentale” (questa espressione è anche il titolo della

parte iniziale della *Critica della ragion pura*) è appunto quel settore della “scienza” (*epistème*) che considera le forme *a priori* della sensibilità. L’etimo greco di “estetica”, è infatti *àisthesis*, “sensazione”, e Kant ritiene opportuno non abbandonare l’antica terminologia che contrappone gli *aisthetà* (le cose sensibili) ai *noeta* (le cose intelligibili). Appunto ai *noeta* è dedicata, come ora vedremo, la *Logica trascendentale*.

Intanto, è da tener presente che, per Kant, “trascendentale” è la conoscenza mediante la quale si accerta che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) sono *a priori*. In questo senso, le intuizioni *a priori* di spazio e tempo e le proposizioni geometriche e matematiche *a priori* non sono trascendentali; mentre trascendentale è la conoscenza del loro carattere *a priori*. Trascendentale è cioè la scienza (*L’epistème*).

Il criticismo kantiano

C – La deduzione delle categorie

1. *Le categorie*

Come già si è rilevato, per il razionalismo la mente umana non conosce le cose in sé attraverso la sensibilità, che è uno schermo tra noi e le cose, ma mediante concetti non derivati dall'esperienza, e quindi *a priori*, o "puri". Il concetto di "rosso" non è puro, ma è empirico, cioè derivato dall'esperienza. E così i concetti di "albero", "casa", "animale", "stella", "cavallo", "dolce", "tavolo", "piacere", "dolore", ecc. Ma ai concetti di "sostanza", "causa", "esistenza", "necessità", "contingenza", "totalità", "unità" non corrisponde alcunché nell'esperienza sensibile; quest'ultima non è ciò da cui tali concetti sono derivati. E tuttavia è appunto mediante questi concetti "puri" che il razionalismo determina le cose in sé stesse: è in questi concetti che, secondo il razionalismo, si rispecchiano la struttura e il senso delle cose in sé.

L'empirismo, invece, di fronte alle difficoltà dell'impresa razionalistica, rileva che questi concetti sono soltanto percezioni soggettive; e negando la loro capacità di farci conoscere la realtà esterna alla mente, conclude che sulla loro base non può essere costruita alcuna conoscenza universale e necessaria.

Si ricordino le critiche di Hume al concetto di causa e di sostanza: se la mente non può scavalcare l'esperienza sensibile in direzione delle cose in sé, l'esperienza sensibile rimane l'unico fondamento del conoscere e ciò che non può essere ricondotto a essa (come appunto il concetto di una connessione necessaria tra causa e effetto, o come il concetto di sostanza) è del tutto privo di valore conoscitivo.

All'opposto, Kant mostra, come vedremo, che se i concetti "puri" – che egli chiama anche "categorie" – non possono essere determinazioni delle cose in sé stesse, non per questo essi sono privi di valore conoscitivo: essi sono appunto i concetti puri prodotti dall'*intelletto*, il concorso dei quali, insieme alla *sensibilità*, è necessariamente richiesto per costituire la conoscenza vera e propria.

Si tratta allora di chiarire perché non ci possa essere "conoscenza" senza il concorso dei concetti puri dell'*intelletto* – visto che già le intuizioni pure di spazio e tempo, e i giudizi che su di esse si fondano, possono essere considerati come una forma di conoscenza.

Infatti, se si comprende facilmente che il molteplice empirico deve sottostare alle intuizioni pure di spazio e di tempo, perché esse sono il modo in cui il soggetto riceve quel molteplice dall'esterno, è meno

facile capire perché il molteplice empirico debba sottostare anche alle leggi costituite dalle categorie. I fenomeni, infatti, sono già dati nell'intuizione, anche senza l'intervento delle categorie dell'intelletto.

Ad esempio (e si tratta di uno degli esempi più importanti) perché i fenomeni devono sottostare alla legge della causalità? E vero che senza questa legge essi potrebbero disporsi nel modo più irregolare e casuale (e più incompatibile con la sopravvivenza dell'uomo) e che in qualsiasi momento ogni cosa potrebbe essere seguita o accompagnata da qualsiasi altra cosa e l'ordine dell'universo al quale siamo abituati trasformarsi in un caos; ma anche in questa situazione sarebbero egualmente dati dei fenomeni spazio-temporali, e cioè sottostanti alle intuizioni pure di spazio e di tempo.

In generale, la risposta di Kant è che, *poiché l'intuizione sensibile ha un "oggetto"*, i concetti puri (cioè le categorie) dell'intelletto sono appunto *i vari modi in cui tale oggetto è pensato*; sì che il molteplice empirico non è conforme soltanto alle condizioni *a priori* dell'intuizione sensibile (cioè alle intuizioni pure di spazio e di tempo), ma è conforme anche ai concetti puri dell'intelletto.

Cerchiamo di comprendere questa non facile affermazione, incominciando a chiarire il significato dell'espressione: *«l'intuizione sensibile ha un "oggetto"»* e dell'espressione: *«i concetti puri dell'intelletto "pensano" l'oggetto dell'intuizione sensibile»* (o, che è lo stesso: *«l'intelletto "pensa" l'oggetto dell'intuizione sensibile»*).

2. *L'intelletto pensa l'oggetto dell'intuizione sensibile*

Kant scrive: «Senza sensibilità non ci sarebbe dato nessun oggetto, e senza l'intelletto nessun oggetto sarebbe pensato». Ora, sappiamo già (cfr. cap. II, § 5) che l'"oggetto" ci può essere "dato" solo in quanto esso "modifica in qualche modo lo spirito" e che la sensibilità è la «facoltà (recettività) di ricevere le rappresentazioni, in quanto noi siamo modificati dagli oggetti».

È chiaro che questi "oggetti" – che, modificandoci, producono in noi le rappresentazioni sensibili – non sono a loro volta rappresentazioni presenti nell'esperienza, ma stanno al di là dell'esperienza, *sono cioè le cose in sé stesse*. Dire che «senza sensibilità non ci sarebbe dato nessun oggetto», significa dunque che la sensibilità è la modificazione dello spirito da parte delle cose in sé.

Questo non significa che Kant usi sempre il termine "oggetto" per indicare le cose in sé stesse, ma che non ci si deve nemmeno dimenticare questo uso fondamentale del termine "oggetto", in certi punti nodali, come quello che stiamo qui considerando, del pensiero kantiano. Si tratta infatti di rendersi conto che quando Kant scrive: «Senza sensibilità non ci sarebbe dato nessun oggetto, e senza

l'intelletto nessun oggetto sarebbe pensato», in entrambi i casi “oggetto” significa “cosa in sé”.

Ma che intende dire Kant, affermando che senza l'intelletto nessun “oggetto” *sarebbe pensato*? Possiamo dir subito che, ovviamente, Kant *non* intende affermare che senza l'intelletto le cose in sé sarebbero inconoscibili e che dunque l'intelletto sarebbe ciò che ci fa conoscere le cose in sé: queste ultime sono infatti inconoscibili, e, come abbiamo richiamato anche nel paragrafo precedente, le categorie dell'intelletto non possono essere determinazioni delle cose in sé stesse.

In modo generale possiamo allora incominciare a rispondere che l'intelletto “pensa l'oggetto” dell'intuizione sensibile, nel senso appunto che *pensa* le rappresentazioni sensibili *come* modificazioni dello spirito provocate dall'azione delle cose in sé su di esso.

Questo *pensiero*, col quale l'intelletto umano riferisce le rappresentazioni sensibili alle cose in sé, è il fondamento dell'*oggettività* della conoscenza. Se infatti il materiale, rispetto a cui lo spirito è recettivo – se, in generale, il contenuto dell'esperienza –, non fosse riferito alle cose in sé, la conoscenza umana sarebbe completamente chiusa in sé stessa e quindi del tutto *sogettiva*. Per essere oggettiva, non può però venir intesa, come appunto accade nel razionalismo, come *rispecchiamento* delle cose in sé stesse. Ma se la conoscenza non può essere un tale rispecchiamento, essa non può nemmeno perdere di vista, come invece avviene in Hume, il proprio *riferimento* alle cose in sé – il riferimento consistente precisamente nella circostanza che lo spirito, come intelletto, *sa* (“pensa”) il proprio essere modificato dalle cose in sé. (Questo “sapere” è un *giudicare*, ed è quindi per questo che Kant può dire che “pensare è giudicare”.)

Quando dunque Kant afferma che «l'intelletto è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile», intende appunto che l'intelletto *riferisce* i dati dell'intuizione sensibile a ciò che sta al di là di ogni dato e che quindi è la cosa in sé, un'incognita, una X, che Kant chiama anche «oggetto trascendentale».

Ci troviamo così alle soglie della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* che, come abbiamo anticipato nel paragrafo 1 del capitolo precedente, ha appunto il compito di mostrare che le categorie dell'intelletto sono leggi *a priori*, quindi universali e necessarie, alle quali i fenomeni dell'esperienza debbono necessariamente conformarsi.

3. Deduzione dei concetti puri dell'intelletto

a) La comprensione di questo punto può essere aiutata da una metafora. Sulla superficie di un lago galleggiano dei fiori con le radici attaccate sul fondo – delle ninfee. Il fondo del lago è invisibile dalla

superficie. Si vedono solo le figure formate dalla disposizione dei fiori sulla superficie del lago. Tuttavia i fiori, in qualche modo, provengono dal fondo del lago. Sono allora possibili tre diversi modi di interpretare il rapporto tra la disposizione dei fiori sulla superficie e il modo in cui essi sono attaccati sul fondo del lago.

C'è chi afferma che alla disposizione dei fiori sulla superficie corrisponde una identica disposizione delle loro radici sul fondo. E afferma questo, perché è convinto di disporre di una *sonda* che gli consente di percepire la conformazione del fondo.

C'è chi diffida delle sonde (perché i loro referti non sono sempre concordanti) e finisce per disinteressarsi del modo in cui le ninfee si attaccano al fondo. Egli si limita a guardare la disposizione che i fiori hanno alla superficie del lago. Vede che sono disposti in un certo modo, ma ammette che potrebbero venire a disporsi in qualsiasi altro modo.

C'è infine chi è consapevole che nessuna sonda potrà mai rendere visibile il fondo del lago e quindi sa di non poter dir nulla intorno alla disposizione delle radici delle ninfee sul fondo del lago. Ma egli sa anche che le ninfee sono attaccate al fondo, e che se la loro disposizione alla superficie non ci può suggerir nulla intorno alla disposizione delle radici sul fondo, tuttavia la disposizione di superficie è *vincolata* alla disposizione sul fondo e *cioè non può essere sostituita da qualsiasi altra disposizione*. Per quanto aggrovigliati siano i gambi dei fiori, la disposizione di superficie è *determinata* dalla disposizione sul fondo, e quindi i rapporti che sussistono tra i fiori e la superficie non sono modificabili, anche se tali rapporti non sono quelli del fondo ma, appunto, quelli della superficie.

b) Usciamo dalla metafora (che, come tutte le metafore, è molto zoppicante) dicendo che la superficie del lago corrisponde alla coscienza; le ninfee ai fenomeni sensibili che vengono ricevuti nella coscienza; le radici sul fondo alle cose in sé stesse; la disposizione delle ninfee – cioè *i rapporti* che sussistono tra esse – alle categorie o concetti puri, *a priori*; i gambi delle ninfee, mediante i quali esse provengono dal fondo, alla recettività della sensibilità (la superficie del lago riceve i fiori dal fondo invisibile, come la coscienza riceve le determinazioni sensibili dalle cose in sé inconoscibili).

La prima delle tre interpretazioni sopra indicate corrisponde al razionalismo, la seconda all'empirismo di Hume, la terza al criticismo di Kant.

Nella prima interpretazione la *sonda* corrisponde alla metafisica moderna, che sul fondamento della conoscenza dell'esistenza di Dio ritiene di poter accertare la corrispondenza tra le categorie della nostra mente (ossia la disposizione delle ninfee alla superficie) e il fondo della realtà in sé stessa (la disposizione delle radici sul fondo).

Hume (2_a interpretazione) mette tra parentesi il rapporto tra superficie e fondo. Alla strategia d'attacco (la "sonda") subentra la strategia del ripiegamento, che prende atto dei fallimenti del tentativo razionalistico di scandagliare il fondo. Rimane la descrizione del contenuto della superficie, cioè dell'esperienza; non ci si interessa del modo in cui le determinazioni sensibili si radicano sul fondo delle cose in sé.

La descrizione della superficie, cioè dell'esperienza, diventa in Hume così autonoma rispetto al fondo che la disposizione degli oggetti dell'esperienza si presenta come un semplice *fatto* che può essere sostituito da qualsiasi altro fatto anche del tutto diverso e inconsueto. Tutte le leggi della natura esprimono semplicemente una regolarità di fatto nei fenomeni, che può essere vanificata da un momento all'altro.

(Appare già, da quanto si è sin qui detto, che la metafora del "lago" corrisponde alla metafora del "muro", di cui si è parlato nel § 4 del capitolo VI: la superficie visibile del lago corrisponde alla superficie visibile del muro e il fondo invisibile del lago a ciò che sta al di là del muro.)

c) Kant (3_a interpretazione) mostra nel modo più perentorio che noi possiamo conoscere soltanto fenomeni e non cose in sé. Il fondo del lago non è la superficie e nessun ampliamento e potenziamento della vista potrà mai andare oltre la superficie, penetrando l'oscurità dell'acqua. Non possiamo dir nulla sul modo in cui le ninfee si attaccano al fondo.

Però Kant non perde di vista che i dati empirici provengono dalla cosa in sé, ossia che lo spirito, in quanto sensibilità, è recettività, ossia è modificato dalla cosa in sé. Non perde di vista il legame che unisce lo spirito alla cosa in sé, e anzi afferma che lo *spirito stesso*, in quanto intelletto, riferisce i dati sensibili alla cosa in sé. In questo riferimento, l'intelletto *pensa* l'"oggetto" trascendentale dell'intuizione sensibile, cioè pensa la cosa in sé come ciò da cui ci vien dato il fenomeno sensibile. (Le ninfee sono attaccate al fondo e provengono da esso; non solo, ma la superficie stessa del lago "sa" che i fiori che appaiono in essa provengono dal fondo.)

Orbene, se la cosa in sé, da cui i dati empirici provengono, è inconoscibile, e se tuttavia l'intelletto sa – pensa – che la cosa in sé è ciò da cui tali dati provengono, allora l'*intelletto*, pur sapendo che i *rapporti* in cui si trovano i dati empirici sono soltanto fenomenici, sa anche che tali rapporti non sono (come invece ritiene Hume) variabili a piacere, non sono semplici *fatti* che possano essere sostituiti da qualsiasi altro fatto, ma sono *vincolati* al fondo da cui provengono e quindi sono rapporti costanti, come è sostanzialmente costante la disposizione delle ninfee legate al fondo del lago.

I rapporti che l'intelletto coglie tra i dati empirici sono dunque delle *sintesi* costanti, imm modificabili, necessarie, universali. E tali sintesi sono *a priori*, perché, pur essendo *riferite* dall'intelletto all'oggetto trascendentale (= *X*) si costituiscono soltanto all'interno del soggetto.

Ciò non vuol dire che tutti i rapporti tra i dati empirici siano sintesi *a priori*: esiste infatti l'insieme dei rapporti empirici (che sono appunto semplici rapporti *di fatto*), espressi dai giudizi sintetici *a posteriori* (ad esempio, "questo libro è aperto"). Sintesi *a priori* sono rapporti ai quali corrisponde nell'esperienza una *regolarità* costante. È questo nucleo di regolarità costanti che (a differenza del suo alone variante e irregolare) l'intelletto riferisce all'oggetto trascendentale, ed è quindi un insieme di sintesi *a priori*.

In questo modo, si è *dedotta* l'esistenza di *sintesi a priori*, cioè di nessi che uniscono in modo universale e necessario i dati empirici. Ma i "concetti puri dell'intelletto", cioè le categorie, sono appunto rapporti che pretendono valere come sintesi *a priori*. Con la sua "deduzione", Kant mostra la legittimità di questa pretesa e mostra quindi che i fenomeni non sono conformi soltanto alle forme *a priori* della sensibilità, cioè alle intuizioni pure di spazio e tempo, ma anche alle forme *a priori* dell'intelletto, che sono appunto le categorie.

In questo modo, il senso della "rivoluzione copernicana" acquista il suo significato concreto: non è la conoscenza a regolarsi sugli oggetti (= cose in sé), perché altrimenti essa non sarebbe universale e necessaria, ma sono gli "oggetti" a regolarsi sulla conoscenza *a priori* di essi: non solo su quella conoscenza *a priori* che sono le intuizioni pure di spazio e tempo, *ma anche* su quelle conoscenze *a priori* che sono le categorie dell'intelletto.

4. *L'appercezione trascendentale*

L'unificazione del molteplice empirico, in cui consiste la sintesi *a priori*, ha la sua forma suprema nell'"autocoscienza" (che Kant chiama anche "appercezione pura", o "originaria", o "trascendentale").

Servendoci ancora della nostra metafora, la superficie del lago *unifica* in sé i fiori che provengono dal fondo. Questa unificazione non è nel fondo del lago e non può quindi provenire dal fondo: è l'atto e il modo col quale la superficie accoglie e raccoglie i fiori che provengono dal fondo. L'unificazione del molteplice empirico – che dunque è *a priori* rispetto a ciò che essa unifica – è originariamente *la coscienza stessa*. La quale *sa* di essere l'unificazione del molteplice, e quindi è *autocoscienza*. Quest'ultima è la rappresentazione del mio pensare ed è quindi espressa dal giudizio: "Io penso".

L'*Io penso* accompagna tutte le rappresentazioni dell'io (cioè l'io è essenzialmente un sapere che le rappresentazioni molteplici sono *sue*),

e quindi l'autocoscienza, che «in ogni coscienza è una e identica», è l'unificazione suprema di ogni rappresentazione e quindi è "l'unità trascendentale", nel senso che è la condizione suprema di ogni conoscenza *a priori*.

Dunque: la conoscenza umana è "oggettiva" solo in quanto *riferisce* le rappresentazioni date all'*oggetto* trascendentale (= X). Ma poiché l'"oggetto" in sé è inconoscibile, l'*oggettività* della conoscenza è *fenomenica*, prodotta dall'io. Ma riferire all'"oggetto" le rappresentazioni date è insieme unificarle *a priori* (giacché l'unificazione di ciò che ci è dato dagli oggetti in sé stessi non può essere data essa stessa da tali oggetti). E poiché ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità dell'autocoscienza, ne segue che è questa unità (cioè l'"appercezione trascendentale") a costituire primariamente il riferimento delle rappresentazioni all'"oggetto", e quindi a conferire alle nostre rappresentazioni quel valore *oggettivo*, per cui esse diventano conoscenze, ossia concetti puri dell'intelletto, categorie. Appunto per questo Kant chiama "oggettiva" l'unità trascendentale dell'appercezione. Rendendo esplicito che la conoscenza è riferimento all'oggetto trascendentale (= X), Kant rende insieme esplicita l'unità della coscienza: i due tratti che invece, nel pensiero di Hume, tendevano a svanire e a rimanere inespressi.

Pertanto – e Kant lo rileva nel modo più chiaro – le categorie non sono una specie di corredo, di cui il soggetto umano sarebbe dotato (e la cui applicazione alla realtà in sé sarebbe magari garantita, come ritiene il razionalismo, dall'onnipotenza di Dio). Se le categorie fossero semplicemente una predisposizione a pensare in un certo modo, noi potremmo dire soltanto che siamo fatti in modo da collegare il molteplice empirico in una certa maniera – per esempio siamo fatti in modo tale da unire un certo fenomeno (effetto) a un altro posto come causa. Il rapporto di causa ed effetto sarebbe soltanto una semplice "necessità soggettiva", qualcosa di semplicemente "sentito" (come appunto riteneva Hume) e che quindi qualcuno potrebbe anche non sentire.

La categoria unisce invece i fenomeni "nell'oggetto", "e cioè necessariamente". La regolarità con cui la causa è accompagnata dall'effetto (e cioè – sfruttando ancora una volta la nostra metafora – la regolarità con cui un certo tipo di fiore sulla superficie del lago è accompagnato da un cert'altro tipo di fiore) è oggettiva e necessaria, perché il conoscere la vede provenire dall'inconoscibile oggetto trascendentale, cioè dalla cosa in sé; ossia è appunto per questo riferimento a tale oggetto che quella regolarità, pur non essendo una proprietà delle cose in sé stesse (pur non essendo il modo in cui i due tipi di fiori della superficie si attaccano al fondo del lago), possiede per altro una necessità e *oggettività* che non è meno vincolante di

quella cui mira la filosofia razionalistica. Questa oggettività e necessità, certo, esistono solo *nel soggetto*. Ma il soggetto non è più il semplice regno dell'illusorio. *In esso*, certezza e verità coincidono. (Ma, appunto, *in esso*. Cioè questa identità di certezza e verità è un'identità pur sempre *soggettiva*, che lascia al di fuori di sé, inconoscibile, la "verità" delle cose in sé stesse.)

5. *Natura e fisica*

Anche se qui non si può seguire il modo in cui Kant "deduce" le singole categorie, è però possibile comprendere in che senso le forme *a priori* dell'intelletto, cioè le categorie, sono il fondamento dei giudizi sintetici *a priori*, che si riferiscono alla "natura".

Poiché la "natura" non è una cosa in sé, ma è l'ordinamento stesso delle categorie, come legge alla quale sono sottoposti tutti i fenomeni sensibili; poiché ogni categoria è un modo di unificare *a priori* (e quindi in modo universale e necessario) il molteplice empirico dato; e poiché unificazione *a priori* significa sintesi *a priori*, ne viene che i giudizi sintetici *a priori* sono appunto l'espressione di tale sintesi *a priori*.

I giudizi fondamentali della fisica sono giudizi sintetici *a priori*. A differenza della metafisica, che pretende conoscere le cose in sé, e quindi non è possibile come scienza, la fisica è scienza, cioè appartiene all'*epistème*. Bisognerà attendere il nostro secolo, perché la filosofia e la scienza si rendano pienamente conto che la fisica (e tutte le "scienze" a essa connesse) non sono *epistème*.

Il criticismo kantiano

D – La ragione e la dialettica trascendentale

1. *Riepilogo*

Come si è visto, Kant mostra che il soggetto, in quanto sensibilità, *riceve* dalle cose in sé il molteplice empirico, cioè le sensazioni (che sono appunto l'effetto dell'azione esercitata dalle cose in sé sul soggetto). Ma proprio perché il soggetto è “recettivo”, esso *unifica* questo molteplice, ossia conferisce una *forma* alla *materia* in cui tale molteplice consiste. Poiché la forma è l'unificazione che il molteplice empirico acquisisce in quanto è ricevuto all'interno dello spirito, la forma è *a priori*. La forma, poi, è un organismo di forme (intuizioni pure di spazio e tempo, categorie e, ora vedremo, “idee trascendentali”). In quanto *molteplicità*, il molteplice empirico è una pluralità di termini *diversi*, e quindi l'unificazione di tale molteplice è una *sintesi*, dunque una sintesi *a priori*, universale e necessaria. Tutti i giudizi che esprimono i diversi tipi di sintesi *a priori* (sono appunto i giudizi sintetici *a priori*) si riferiscono quindi *all'esperienza*, quest'ultima essendo appunto – nel suo significato più pregnante – l'unificazione *a priori* del molteplice empirico. Il giudizio sintetico *a priori* è l'espressione dell'attività unificatrice-sintetizzatrice del soggetto e non può quindi riferirsi alle cose in sé stesse.

2. *Condizionato e incondizionato*

Ma Kant mostra che il molteplice sensibile è unificato non solamente dalle intuizioni pure di spazio e tempo e dalle categorie, ma anche da un ulteriore “principio”, al di sopra del quale non vi è più nulla di più alto che elabori la materia sensibile per sottoporla all'unità suprema dell'appercezione trascendentale. Questo “principio” afferma:

«Se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, e quindi l'assolutamente incondizionato».

Si tratta ora di comprendere in che senso questa affermazione è un “principio”.

Ogni rappresentazione (e, ormai dovrebbe essere chiaro, ogni *cosa* della realtà che conosciamo è, sin da Cartesio, *rappresentazione*) è *condizionata* in più sensi. Ad esempio, questo libro è un oggetto (fenomenico) spaziale, che è situato nel modo in cui di fatto è situato, perché certi altri oggetti spaziali lo circondano, ossia perché si trova in un contesto spaziale da cui è condizionato (e che è costituito, per esempio, dal mio corpo, dal tavolo, dalle pareti, dal pavimento della

stanza, ecc.).

Ma gli oggetti che formano questo contesto e che sono le *condizioni* spaziali di quel condizionato che è questo libro sono a loro volta dei condizionati. Si costituisce così una *serie* di condizioni spaziali. Ma tutte le condizioni spaziali di questo libro contenute nell'esperienza sono dei *condizionati*. *L'esperienza stessa* è cioè qualcosa di spazialmente condizionato.

Ma questa circostanza – cioè la condizionatezza dell'esperienza – è presente ovunque si costituisce una *serie* di condizioni. Quindi è presente, oltre che nei fenomeni spaziali, anche in quelli temporali e anche nei fenomeni regolati dalle categorie in relazione alle quali ha senso il costituirsi di una serie.

Ad esempio, questo libro è l'effetto di certe cause (carta, lavoro dei tipografi, ecc.), ossia è qualcosa di causalmente condizionato. Ma i fenomeni che sono le condizioni causali dell'esistenza di questo libro sono a loro volta degli effetti, cioè sono qualcosa di condizionato dal punto di vista della categoria della causalità. Si costituisce cioè anche qui una *serie* di condizioni. E, anche in questo caso, *tutte* le cause che nell'esperienza condizionano quell'effetto in cui consiste questo libro sono a loro volta degli *effetti*, ossia qualcosa di condizionato dal punto di vista della categoria della causalità.

In generale, dunque, *tutte* le condizioni contenute nell'esperienza sono a loro volta dei *condizionati* e quindi l'esperienza stessa è un condizionato. Il che significa che l'esperienza non è "l'intera somma delle condizioni" e quindi non è "l'assolutamente incondizionato". (L'intera somma, o serie, delle condizioni è l'assolutamente incondizionato perché, se non lo fosse, sarebbe un condizionato e quindi avrebbe delle condizioni fuori di sé, e pertanto non potrebbe essere l'intera somma o totalità delle condizioni.)

Dunque il "principio" affermando che se è dato il condizionato è data anche la totalità delle condizioni e quindi l'assolutamente incondizionato, unisce l'esperienza a qualcosa (l'assolutamente incondizionato) che "è dato" *al di là dell'esperienza*.

Poiché l'intelletto produce la struttura categoriale secondo cui si costituiscono i fenomeni *empirici*, quel "principio" non è un principio dell'intelletto, ma di una facoltà del soggetto, che sussume lo stesso intelletto in una unificazione più ampia e questa volta insuperabile: quella, appunto, che unisce l'esperienza all'assolutamente incondizionato, che sta al di là dell'esperienza: l'unificazione in cui consiste la *ragione*.

L'intelletto è la facoltà del finito, la ragione è la facoltà dell'infinito. L'intelletto ha per oggetto il finito, cioè l'esperienza. La ragione ha per oggetto l'infinito, ossia la totalità delle cose, oltre la quale non vi è nulla. L'infinito è l'unificazione più alta e inoltrepassabile del

molteplice empirico.

3. Senso metafisico e senso criticistico dell'incondizionato

Ma questa unificazione è una sintesi del tutto diversa dalle sintesi in cui consistono le categorie dell'intelletto.

Proprio perché la ragione, ponendo l'assolutamente incondizionato, è l'oltrepassamento assoluto dell'esperienza, la ragione è l'organo stesso della metafisica. Ma la metafisica *non esprime la natura autentica della ragione*, ma è il risultato dell'"apparenza" o "illusione naturale" che accompagna la natura autentica della ragione e che fa sembrare *oggettivi* – tali cioè da valere per le cose in sé stesse – i principi *soggettivi* della ragione.

Vi sono *due modi*, infatti, di intendere il nesso tra condizionato e incondizionato: quello "critico" e quello dogmatico-metafisico.

Il modo "critico" sa che l'intera somma (o serie) delle condizioni (ossia la totalità delle condizioni) *non è omogenea*, perché c'è un punto a partire dal quale le condizioni non sono più termini empirici (cioè appartenenti all'esperienza). Il modo dogmatico-metafisico tratta invece come omogenea questa serie eterogenea, e quindi considera come *esistenti* sia gli elementi empirici, sia gli elementi non empirici della serie. La metafisica intende cioè come *esistente*, e quindi come cosa in sé, l'incondizionato che è richiesto necessariamente dal "principio" della ragione; la metafisica si illude cioè di poter oltrepassare l'esperienza mediante la ragione, in modo da conoscere le cose in sé.

Il criticismo kantiano è invece consapevole dell'inconoscibilità delle cose in sé, e quindi dell'impossibilità della metafisica come scienza. *Ma l'eliminazione della metafisica non richiede l'eliminazione della ragione*, ma solo la retta comprensione del nesso in cui essa consiste.

Per non cadere nel dogmatismo metafisico, si deve dire cioè che la necessità del nesso tra condizionato e incondizionato è una *necessità soggettiva* (e non una necessità oggettiva, secondo quanto appunto sostiene la metafisica). Ciò vuol dire che l'incondizionato è sì necessariamente richiesto dalla ragione, ma non come cosa in sé, bensì come "idea", senza di cui non potrebbe nemmeno costituirsi l'esperienza come insieme delle condizioni condizionate. L'incondizionato è *l'idea necessaria della ragione*. Il soggetto esiste, l'uomo è uomo solo in quanto apre l'orizzonte della totalità incondizionata delle condizioni. L'esperienza può costituirsi solo in quanto sia "dato" questo orizzonte.

Dunque: la ragione dice: «Il condizionato implica necessariamente l'incondizionato». La metafisica interpreta in questo modo la ragione: «Poiché il condizionato implica necessariamente l'incondizionato, e

poiché l'incondizionato non appartiene all'esperienza (che è appunto la totalità del condizionato), allora, al di là dell'esperienza, esiste l'incondizionato come cosa in sé». Ma il criticismo sa che la conoscenza delle cose in sé (ossia l'oltrepassamento dell'esperienza) è impossibile, e quindi restituisce alla ragione il suo significato autentico: il condizionato implica di certo, necessariamente, l'incondizionato, ma poiché quest'ultimo non appartiene all'esperienza e ogni conoscenza delle cose in sé è impossibile, dunque l'incondizionato è un'idea necessaria della ragione, un necessario punto di vista soggettivo, senza di cui non potrebbe nemmeno costituirsi l'esperienza. Nel pensiero kantiano, la filosofia continua a rivolgersi al Tutto, ma il Tutto non è la totalità dell'essere, ma è un'idea necessaria della ragione.

4. *Le idee trascendentali*

L'“idea trascendentale” è appunto il concetto che ha come contenuto l'incondizionato, e quindi è il concetto che non può avere alcun oggetto nell'esperienza, ed è pertanto concetto *a priori*, trascendentale. In quanto trascende i limiti di ogni esperienza, l'idea è anche “trascendente”. Pur non essendo un'invenzione arbitraria ed essendo anzi imposta dalla natura della ragione, tuttavia l'idea non è una categoria, perché manca del tratto caratteristico delle categorie, di essere cioè in quella relazione all'oggetto trascendentale (= *X*), per la quale le categorie posseggono, nell'esperienza, un valore oggettivo.

Va comunque sottolineata l'innovazione terminologica, nel linguaggio kantiano, relativa alla parola “idea”. Come sappiamo, nella filosofia moderna fino a Hume, “idea” significa ogni rappresentazione, cioè ogni contenuto immediato della mente (idea = “essere oggettivo”). Hume riserva la parola “idea” per indicare le rappresentazioni derivate dalle rappresentazioni originarie in cui consistono le “impressioni”. All'opposto, Kant usa la parola “idea” per indicare il concetto, il contenuto del quale non può in alcun modo essere ricondotto all'esperienza.

Ma se l'assolutamente incondizionato è unico, vi sono invece due diverse forme del *relativamente* incondizionato: l'incondizionato relativamente ai fenomeni *psichici* (i fenomeni del “senso interno”), e l'incondizionato relativamente ai fenomeni corporei (o fenomeni del “senso esterno”). È per questo motivo che, oltre all'idea dell'assolutamente incondizionato – che è l'idea della totalità stessa della realtà (*omnitude realitatis*), o del principio originario di tale totalità (Essere originario, *ens originarium*, *ens summum*), e che dunque è l'idea di “Dio” – esistono anche l'idea dell'“anima” e l'idea del “mondo”.

Nella metafisica, anima, mondo, Dio costituiscono le regioni preminenti della realtà in sé stessa (della realtà che Cartesio chiama “formale” e che è la cosa in sé). Il leibniziano C. Wolff (1679-1754) aveva distinto l’“ontologia” o *metaphysica generalis* (scienza dell’ente in quanto ente) dalla *metaphysica specialis*, suddividentesi appunto nella “psicologia razionale” (il cui contenuto è la *res cogitans*), nella “cosmologia razionale” (il cui contenuto è la *res extensa*) e nella “teologia razionale” (il cui contenuto è Dio).

Ma nel criticismo kantiano, l’anima, il mondo e Dio non sono cose in sé (non sono determinazioni della “realtà formale”), ma sono il contenuto delle idee necessarie della ragione, con le quali la ragione unisce, rispettivamente, i fenomeni del “senso interno” alla totalità delle loro condizioni, che è l’“anima”, i fenomeni del “senso esterno” alla totalità delle loro condizioni, che è il “mondo”, e infine tutte le cose alla totalità delle loro condizioni, che è “Dio”.

Un mio stato interno, per esempio un mio pensiero, è condizionato dagli altri miei stati interni, che però sono tutti condizioni condizionate. La ragione riunisce *questo* insieme di condizioni condizionate alla totalità delle sue condizioni, quando concepisce gli elementi di questo insieme come proprietà di una *sostanza* spirituale (l’“anima”, appunto), che però non è un oggetto dell’esperienza – come già Locke e Hume avevano rilevato – e non è nemmeno una cosa in sé, ma il contenuto di un’idea necessaria della ragione, *l’idea psicologica*, che è l’incondizionato *relativamente* ai fenomeni del senso interno. L’“anima”, infatti, non è la mente, e non è nemmeno l’appercezione trascendentale (l’“Io penso”), ma è la *sostanza*, i cui atti sono quel pensare, avvertire, sentire che sono oggetti fenomenici. L’errore della “psicologia razionale” è di considerare questa sostanza come cosa in sé e non come contenuto di un’idea della ragione.

Considerazioni analoghe vanno sviluppate a proposito del “mondo”. Il “mondo” infatti, come contenuto dell’*idea cosmologica*, non è il semplice insieme dei fenomeni del “senso esterno” (così come l’“anima” non è la semplice totalità dei fenomeni del “senso interno”), i quali son tutti condizioni condizionate, ma è la totalità delle condizioni di tali fenomeni, ossia è l’incondizionato rispetto a essi.

Nella *Critica della ragion pura*, la “Dialettica trascendentale” mostra le contraddizioni (la “dialettica”, appunto, che si divide nei cosiddetti “paralogismi” e nelle cosiddette “antinomie” della ragion pura) cui va incontro la mente quando considera come cosa in sé il contenuto dell’idea psicologica e cosmologica. Una riprova, pertanto, che le cose in sé sono inconoscibili.

È all’interno di questo ordine di considerazioni che Kant mostra *l’impossibilità di intendere come oggetto dell’esperienza la libertà dell’uomo*, cioè il libero arbitrio, la facoltà pratica che pure potendo

essere determinata dagli impulsi sensibili non lo è tuttavia necessariamente.

5. La confutazione delle prove dell'esistenza di Dio

a) Di particolare importanza, nella "Dialettica trascendentale", è la parte dedicata alla confutazione delle prove dell'esistenza dell'Essere assolutamente incondizionato e necessario (Dio).

La critica di fondo a queste prove è invero già contenuta nel fondamentale passo innanzi che il pensiero kantiano compie rispetto alla filosofia precritica: il principio che le cose in sé ("fuori della facoltà rappresentativa") sono inconoscibili, perché qualsiasi intreccio di rappresentazioni non può farci uscire dal mondo della rappresentazione. E qualsiasi prova dell'esistenza di Dio ha appunto la pretesa di affermare che Dio esiste come cosa in sé, al di là delle nostre rappresentazioni.

Ma nella "Dialettica trascendentale" Kant intende mostrare l'inconsistenza *specifica* dell'atteggiamento che pretende provare l'esistenza di Dio: non nel senso che si debba dar ragione all'ateo, ma nel senso che se l'*idea* dell'Essere assolutamente incondizionato appartiene essenzialmente all'essenza della ragione umana, d'altra parte la ragione non può stabilire alcunché intorno alle cose in sé stesse e non può quindi trasformare in una cosa in sé il contenuto di quella idea.

Ora, per Kant, ogni possibile prova dell'esistenza di Dio è riconducibile all'argomento ontologico (che ha effettivamente una posizione centrale nel razionalismo e che viene infatti analizzato da Kant nella sua versione cartesiana e leibniziana); sì che scoprire in che consiste l'errore di questo argomento significa scalzare alla radice l'intera teologia razionale.

Il cuore della questione riguarda il modo in cui si deve intendere l'*esistenza*. Ebbene, è certamente contraddittorio rileva Kant – negare che in un giudizio analitico (ad esempio "un triangolo ha tre angoli") il predicato non convenga al soggetto; ma non è contraddittorio negare l'esistenza del soggetto insieme a tutti i suoi predicati. Come già aveva rilevato Hume, non vi è alcuna cosa tale che la negazione della sua esistenza implichi contraddizione.

Ora, l'argomento ontologico sostiene invece che vi è un concetto, unico tra tutti, tale che la negazione dell'esistenza del suo contenuto implica contraddizione. È il concetto dell'"Essere" perfettissimo, ossia dell'Essere che ha in sé tutto ciò che vi è di reale e che esclude da sé ogni difetto. Il contenuto di questo concetto (come Leibniz aveva sottolineato) è qualcosa di possibile (= non contraddittorio). Ma nella totalità di ciò che è reale è inclusa l'esistenza. Il *concetto* di questo

possibile, che è il Perfetto, implica dunque l'*esistenza reale* del Perfetto, perché altrimenti il Perfetto mancherebbe di una perfezione (l'esistenza) e sarebbe quindi un Perfetto imperfetto, cioè qualcosa di contraddittorio e di non possibile. La pura possibilità del Perfetto implica necessariamente la sua esistenza reale.

Kant replica che a contraddirsi veramente è l'argomento ontologico, perché dichiara di voler *passare* dal concetto della pura possibilità all'esistenza reale del Perfetto, e invece sin dall'inizio introduce di soppiatto, in quel concetto, il concetto dell'esistenza del suo contenuto, facendolo passare come una delle realtà di cui non può essere sprovvisto il Perfetto.

In altri termini, l'argomento ontologico non consiste in altro che nel pensare sin dall'inizio come realmente esistente il Perfetto, e poi nell'affermare che il Perfetto (già pensato come realmente esistente) è realmente esistente – ossia nel rendere esplicito, nel predicato di questa affermazione, quanto di nascosto si è già introdotto nel soggetto.

Invece, il problema riguarda il modo in cui è costruito il *soggetto* di questa affermazione. Ci si deve cioè porre la seguente domanda: fermo restando che l'espressione “una cosa possibile” indica una cosa che è soltanto contenuto di un concetto, la proposizione: “*Una certa cosa possibile esiste*” è analitica o sintetica?

Se è analitica, allora l'esistenza reale della cosa non aggiunge nulla al pensiero (ossia al concetto) della cosa. Ma in questo caso, *il pensiero dovrebbe essere la cosa stessa*; il regno puramente *interiore* delle possibilità pensate dovrebbe coincidere con ciò che, in quanto esistenza reale, *sta al di fuori* di ciò che è semplicemente possibile (ossia semplicemente pensato).

Quella proposizione è dunque *sintetica*. Ma, allora, in quella proposizione il predicato – ossia l'esistenza reale della cosa – può essere negato senza contraddizione, perché solo nei giudizi analitici la negazione del predicato implica contraddizione. Non c'è dunque contraddizione nella negazione dell'esistenza del Perfetto (così come non vi è contraddizione nella negazione dell'esistenza di qualsiasi altra cosa).

Se l'esistenza – o l'*essere* – può essere connessa solo sinteticamente al concetto della cosa di cui si afferma l'esistenza, l'esistenza non è d'altra parte un predicato che (come pretende l'argomento ontologico) aggiunga qualcosa al concetto del soggetto. Quando, dopo aver semplicemente pensato cento talleri, vengo a trovarmi effettivamente in possesso di questa somma, non è che i cento talleri reali formino una somma maggiore dei cento talleri possibili (cioè semplicemente pensati). Eppure, *rispetto alla mia situazione economica*, nei cento talleri reali c'è *qualcosa di più* che nei cento talleri possibili, ossia nel

semplice concetto di essi. Questo qualcosa di più è l'*oggetto* del concetto. Ma ogni oggetto conoscibile può essere soltanto un oggetto dell'*esperienza*. Quando invece si afferma che Dio è, si intende affermare l'esistenza di un oggetto non empirico, di un oggetto del puro pensiero, che non può essere conosciuto sul fondamento dell'*esperienza*, e la cui esistenza, pur non essendo di per sé impossibile, è però un'ipotesi del tutto inverificabile.

b) Se la prova ontologica vuol essere un passaggio dal *concetto* dell'Essere perfetto alla necessità incondizionata *esistenza* di tale Essere, la prova "cosmologica" si presenta invece come un passaggio dall'*esperienza* dell'esistenza *in generale* all'esistenza dell'Essere perfetto; e la prova "fisicoteologica" come un passaggio dall'*esperienza* di una esistenza *determinata* all'esistenza dell'Essere perfetto.

Anche queste altre due prove hanno un riscontro storico: la prova "cosmologica" – che mostra l'implicazione tra la *contingenza* delle cose del mondo e l'esistenza di un Essere necessario e quindi perfetto – è considerata da Kant nella forma che essa possiede in Leibniz e Locke; ma, sia pure con notevoli variazioni, il suo tratto di fondo è presente anche in Cartesio, in Tommaso, in Aristotele e in Platone. E in Platone e nella scolastica medioevale e moderna è presente il nucleo della prova "fisico-teologica".

Ma in queste due altre prove, rileva Kant, l'*esperienza* è solo un fondamento apparente dell'affermazione dell'esistenza dell'Essere perfetto.

Per quanto riguarda la prova "cosmologica", infatti (a parte la circostanza che essa applica arbitrariamente la categoria della causalità oltre l'*esperienza*), essa, dopo aver dimostrato che la realtà *contingente* (che cioè non esiste necessariamente) di cui il mondo è costituito implica l'esistenza della realtà necessaria, *muove un secondo passo*, affermando – e questo passo non è più basato sull'*esperienza*, ma è interamente *a priori* – che la realtà necessaria deve essere una Realtà perfetta (Dio). In questo modo, si presuppone che il concetto della Realtà perfetta soddisfi ciò che è richiesto dal concetto della realtà necessariamente esistente, e che dunque dal concetto della Realtà perfetta si possa dedurre l'esistenza necessaria di tale Realtà; e questa è appunto la pretesa dell'argomento ontologico. Alla base della prova "cosmologica" c'è dunque la prova ontologica.

E alla base della prova "fisico-teologica" c'è la prova "cosmologica". La prova "fisico-teologica" rileva infatti la presenza nel mondo di un ordinamento che ovunque coordina le cose in vista del raggiungimento di scopi determinati e concordanti tra loro, e che quindi esige l'esistenza di un Architetto supremo, così come l'esistenza di un manufatto dell'arte umana richiede l'esistenza di un artefice. Ma questa prova potrebbe al più dimostrare l'esistenza di un architetto,

non di un creatore del mondo (che non si limita a produrre le forme, ma produce anche la materia del mondo). Per dimostrare l'esistenza di un Essere supremo e necessario (giacché tale dev'essere il creatore del mondo), la prova "fisicoteologica" deve far leva sul concetto di *contingenza* delle cose del mondo, che è appunto il concetto utilizzato dalla prova "cosmologica", la quale, come si è detto, ha alla propria base la prova "ontologica".

Anche dalla critica delle prove dell'esistenza di Dio resta confermato che all'idea trascendentale di Dio – "l'ideale della ragion pura" – non corrisponde alcuna cosa in sé, e che tuttavia questa idea ha la funzione fondamentale di impedire che qualsiasi contenuto dell'esperienza venga considerato come l'incondizionato. L'idea di Dio ha quindi un carattere "regolativo" – nel senso che essa impone, da un lato, di considerare la natura come un insieme di condizioni che, per quanto a fondo si possa andare nella loro conoscenza, hanno sempre al di là di sé l'incondizionato, e, dall'altro lato, proibisce di considerare l'incondizionato come cosa in sé.

Kant esprime il risultato generale della "Dialettica trascendentale", dicendo che se la nostra conoscenza si regolasse sugli oggetti come cose in sé, allora l'incondizionato non potrebbe essere pensato senza contraddizione; e che queste contraddizioni scompaiono se si assume che sono gli oggetti, come fenomeni dell'esperienza, a regolarsi sulla nostra conoscenza – e che *quindi* noi non possiamo conoscere le cose in sé stesse e non possiamo pertanto affermare che l'incondizionato (che è qualcosa che non può appartenere ad alcuna esperienza) esista. E cioè per Kant la "Dialettica trascendentale" è una "controprova" della verità della sua "rivoluzione copernicana".

Il criticismo kantiano

E – La ragione pratica

1. *La fede morale*

Ma il risultato della *Critica della ragion pura* non è semplicemente negativo: il criticismo *libera* il campo del soprasensibile dal dominio della metafisica, per renderlo autenticamente *disponibile*. L'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la libertà della volontà umana non sono teoremi della ragion pura, esposti alle intemperie dell'ateismo, del materialismo, del fatalismo e vacillanti sotto i colpi del fanatismo, della superstizione e dello scetticismo: esse sono invece l'oggetto di una *fede* inestirpabile e inestinguibile, che esiste nella profondità di ogni uomo e quindi anche in coloro che si reputano lontanissimi da tale fede o addirittura non si rendono conto di possederla. Si tratta cioè di comprendere che l'uomo possiede per essenza questa *fede* – la quale non è dunque un effetto che è prodotto, dall'esterno, dalla ragione metafisica riservata a pochi privilegiati.

In questo modo Kant ripropone, nel modo più rigoroso, l'atteggiamento che Hume e soprattutto Rousseau avevano avuto nei confronti delle supreme “verità metafisiche” e della vita morale. La *morale*, infatti, non è un *sapere* fondato sulla metafisica e quindi destinato a seguire le vicissitudini di questa, ma è la *radice* di quella *fede*: non nel senso che ogni uomo conduca una vita morale, ma nel senso che in ogni uomo è presente la condizione suprema per poterla condurre, ossia è presente ciò che comunemente viene chiamata la “voce della coscienza”, la quale sarebbe incomprensibile, come ora vedremo, se fosse separata da quella fede.

2. *L'imperativo categorico*

La ragione non è soltanto la suprema unificazione (del molteplice sensibile) che si forma all'interno dell'io: *la ragione è anche in relazione alla volontà*; nel senso che la “determina”. Prima di chiarire il senso di questa affermazione, va detto che non è soltanto la ragione a “determinare” la volontà.

La volontà è determinata da comandi, prescrizioni – “principi pratici” – che la spingono a volere questo piuttosto che quello. Certi principi pratici presuppongono certi impulsi e desideri che si riferiscono a oggetti empirici. La massima di mangiar bene, ad esempio, che uno può prefiggersi, è un principio pratico che presuppone un desiderio particolarmente intenso del cibo. Tutti i

principi pratici di questo tipo sono avvertiti dall'individuo umano come validi soltanto per la *sua* volontà (e anzi è contrariato se c'è troppa gente a prefiggerseli). Non è dunque questo il caso in cui la volontà è “determinata” dalla ragione.

Ma esistono anche principi pratici che non esprimono immediatamente impulsi e desideri, ma *regole* della ragione. Ad esempio, la regola di lavorare e risparmiare in gioventù per non stentare nella vecchiaia non esprime immediatamente un impulso o un desiderio (ché anzi questi ultimi porterebbero a spender subito i propri guadagni), ma indica con quali mezzi si può raggiungere un certo scopo (cioè l'agiatezza nella vecchiaia).

Queste regole razionali, tuttavia, sono sì degli imperativi che il soggetto considera validi per la volontà di ogni essere razionale, ma sono imperativi *ipotesici*, condizionati: tutti (almeno nel tipo di società in cui viviamo) devono lavorare e risparmiare in gioventù, *se* non vogliono stentare nella vecchiaia (cioè *nell'ipotesi*, o *alla condizione* che vogliano una vecchiaia di questo tipo). Ma questa condizione è evitabile: uno può prevedere di non diventar vecchio, può aspettare l'agiatezza da qualcosa di diverso dal suo lavoro, può proporsi di vivere, da vecchio, alla peggio o come capita.

Anche questi imperativi possono quindi essere evasi – come può essere evaso ogni principio pratico che propone alla volontà un oggetto empirico. Anche gli imperativi ipotesi in cui consistono le regole della ragione derivano infatti da ultimo, sebbene indirettamente, da certi impulsi e desideri che spingono a volere certi oggetti empirici (come, stando all'esempio, derivano dal desiderio di godere i beni della vita non solo nel presente, ma anche nel futuro, dove per vecchiaia non si potrà più lavorare).

Ma la ragione determina la volontà non soltanto mediante gli imperativi ipotesi, ma anche mediante un imperativo che è “*categorico*” – cioè non condizionato dall'ipotesi che uno voglia una certa cosa –; e che quindi è valido universalmente, cioè per la volontà di ogni essere razionale. Tutti i principi pratici, nei quali la volontà è determinata da ultimo da oggetti empirici, e quindi *a posteriori*, non possono essere universali, e quindi non possono essere imperativi categorici. Ciò vuol dire che un principio pratico può essere universale non in base alla sua *materia*, costituita appunto dal suo contenuto empirico, ma solo in base alla sua *forma*, ossia a ciò che in tale principio rimane quando si sia fatta completamente astrazione dalla sua materia.

Orbene, la *forma* di un principio pratico universale non solo è *a priori*, ma è la stessa ragion pura, la quale si presenta, alla volontà, come *legislazione universale*. Se il desiderio comanda alla volontà di procurarsi il piacere, cioè il soddisfacimento del desiderio, al di sopra

del desiderio, la ragione comanda alla volontà di procurarsi l'ordinamento razionale e quindi universale del mondo; e in quanto la ragione è questo comando, essa si presenta alla volontà appunto come *legislazione universale* – che può anche contrastare tutte le inclinazioni, tutti i sentimenti, i desideri e gli impulsi da cui l'uomo si trova posseduto.

In quanto la ragione determina *da sola* (cioè senza presupporre alcun sentimento, impulso, desiderio, inclinazione) la volontà, la ragione è un *imperativo categorico*, un comando cioè che non è subordinato ad alcuna condizione o ipotesi (giacché così subordinati sono gli imperativi che da ultimo prescrivono un certo contenuto empirico, *a posteriori*).

Ciò non vuol dire che l'imperativo categorico sia sempre *seguito* da tutti (ché anzi è vero piuttosto il contrario), ma che è sempre *sentito* da tutti gli esseri razionali, e che tutti ne sentono il carattere categorico (un concetto, questo, che non può sembrare eccessivamente ottimistico a un pensatore come Kant, che ha prestato tanta attenzione all'ottimismo di fondo della filosofia di Rousseau, per il quale ciò che vi è di essenziale e di buono nell'uomo esiste indipendentemente da ogni forma di civiltà e di cultura). Comandando alla volontà di volere l'ordinamento razionale e quindi universale del mondo, l'imperativo categorico dice all'uomo: «Fai quello che tu credi che ogni essere dotato di ragione dovrebbe fare nella tua situazione». E infatti in ogni uomo è presente la coscienza di *dover* fare ciò che ogni essere razionale dovrebbe fare se si trovasse al suo posto; e ogni uomo è sempre in grado di giudicare se il motivo del suo agire è il dover fare ciò che egli crede che ognuno dovrebbe fare in quella" situazione, oppure se tale motivo è il proprio benessere e la propria felicità.

Il volere qualcosa, per il motivo che si è convinti che ogni essere razionale, in una certa situazione, dovrebbe volerlo, è ciò che il senso comune chiama "buona volontà". E la buona volontà è appunto la volontà determinata dalla ragione. La ragione determina la volontà, nel senso che le prescrive incondizionatamente (categoricamente) di volere ciò che essa crede che dovrebbe essere voluto da ogni volontà razionale.

Da quanto si è detto, risulta che *ogni* volere ha sempre per oggetto una materia determinata (cioè un contenuto empirico), ma che *non* è *questa materia il motivo per il quale la buona volontà vuole*. La felicità altrui (l'amore del prossimo), ad esempio, può essere la materia che è oggetto della buona volontà. Ma la felicità altrui non può essere il motivo per cui la buona volontà vuole, perché, in questo caso, tale felicità sarebbe, per chi la vuole, un bisogno (impulso, tendenza, inclinazione), e non può esistere un imperativo che comandi categoricamente a tutti gli esseri razionali di provare questo bisogno;

mentre è ben concepibile che la ragione comandi a tutti gli esseri razionali di volere un ordinamento razionale del mondo, di volere cioè (dato che la ragione, in quanto determina la volontà, è *legge*, imperativo categorico) una “legislazione universale” (o legge).

Appare quindi che la “ragione”, che determina la volontà, non è un sistema di verità determinate (come invece accade nella metafisica), ma è la ragione nel suo aspetto generico o formale, ossia come *legge universale*: quella legge universale cui il senso comune si riferisce quando, riferendosi a ciò che si deve fare, intende che si debba fare *ciò che tutti i nostri simili (cioè tutti gli esseri razionali) dovrebbero fare* se si trovasse nella nostra situazione. La ragione non indica cioè *quali* siano le azioni che debbono essere compiute, ma prescrive che le azioni siano compiute con la convinzione che siano razionali – sì che il motivo per cui esse sono compiute dalla volontà buona non è la loro materia, ma la razionalità che si è convinti competa a tale materia.

Kant formula l'imperativo categorico appunto in questi termini: «Agisci in modo che la massima (cioè il motivo) della tua azione possa valere come principio di una legislazione universale» (ossia come ciò che ogni essere razionale dovrebbe fare se si trovasse nelle tue condizioni). Kant chiama “ragion pratica” la ragione in quanto determinante la volontà. (E *Critica della ragion pratica* è il titolo della seconda delle tre celebri *Critiche* kantiane.)

Da questa formulazione dell'imperativo categorico appare il carattere *formale* della morale kantiana – una morale che non pone cioè a fondamento un decalogo, ma esclusivamente la buona volontà, e che dunque non può escludere (anche se tenta di farlo) che la volontà possa essere buona anche quando la materia del suo oggetto sia *la negazione* di un decalogo come quello cristiano.

3. I postulati della ragion pratica

Se la legge morale (cioè la ragione come legge morale) determina *a priori* la volontà, tuttavia la coscienza di questa determinazione (la coscienza cioè dell'imperativo categorico) è un “fatto” presente in ogni essere razionale. Ma questo “fatto” (che è poi la cosiddetta “voce della coscienza”) è inseparabilmente congiunto a certe condizioni, senza le quali esso non sarebbe possibile.

Innanzitutto, se la legge morale comanda categoricamente alla volontà di assumere la ragione come motivo delle sue scelte, allora la volontà che decide di seguire la legge morale deve *credere* di essere *libera*, cioè di non essere necessariamente sottomessa agli impulsi sensibili.

In secondo luogo, se la buona volontà è la virtù stessa, e cioè la condizione suprema di ogni “bene” (giacché ogni bene è tale solo

all'interno della buona volontà), tuttavia la virtù non è il bene *completo* e perfetto – il “sommo bene” –: la virtù è il meritare di essere felici, e anche se l'uomo virtuoso non è quasi mai o addirittura mai felice in questo mondo, tuttavia è assurdo meritare e aver bisogno della felicità e non poterla avere. Il “sommo bene” è appunto l'unione della virtù e della felicità.

Ora, l'attuazione del sommo bene è ciò che è voluto da una volontà determinata dalla legge morale. La volontà buona – si badi – vuole ciò che vuole non per essere felice, ma per essere razionale; e tuttavia, volendo essere razionale, e cioè essendo virtuosa, la volontà buona merita la felicità, ossia merita un mondo in cui tutto avvenga conformemente a tale volontà – un mondo *diverso*, dunque, da questo sensibile in cui viviamo, dove tutto ciò che accade è in contrasto con la buona volontà, ossia con la “ragione.

La volontà buona vuole dunque l'attuazione del sommo bene. Ma il sommo bene richiede che la volontà sia conforme alla legge morale non provvisoriamente e parzialmente, ma *completamente* e definitivamente, e cioè che sia una volontà *santa* – una perfezione, questa, di cui non è capace alcun essere razionale in alcun momento della sua esistenza nel mondo sensibile. Ma poiché la volontà buona, volendo il sommo bene, vuole la propria santità, la volontà buona è tale solo se *crede* nell'esistenza di un *progresso all'infinito* verso la propria santità; e poiché questo progresso richiede «un'esistenza che continui all'infinito» (e quindi oltre la vita del corpo), cioè un'esistenza infinita dell'essere razionale – e in ciò consiste l'essenza di ciò che vien chiamato “immortalità dell'anima” –, ne viene che la buona volontà è tale solo se *crede* nell'immortalità dell'anima.

In terzo luogo, se la buona volontà vuole il sommo bene, l'attuazione del sommo bene richiede una “potenza suprema” e supremamente razionale – Dio – che renda la natura conforme alla volontà buona e cioè accordi la felicità con la moralità; sì che la volontà buona può volere l'attuazione del sommo bene solo se *crede* nell'esistenza di Dio.

Ora, non ogni volontà è buona, ma la coscienza di ogni uomo avverte l'imperativo categorico della legge morale; il quale però è intelligibile solo in relazione all'affermazione della *libertà* dell'uomo, dell'*immortalità* dell'anima e (*inesistenza di Dio*). In altri termini, l'imperativo categorico è il *dovere*; e ciò che ogni uomo sente come dovere (anche quando non lo compie o gli si oppone) *richiede* – “postula”, dice Kant – quelle tre condizioni, che sono necessarie non solo all'osservanza ma allo stesso ascolto della voce del dovere. Tali condizioni (libertà, immortalità dell'anima, esistenza di Dio) sono i “postulati della ragion pratica”.

La loro esistenza è “moralmente necessaria” – ossia non è il

contenuto di una conoscenza prodotta dalla ragion pura. Né può esserlo. La libertà dell'uomo (che è una forma di causalità *non* empirica), l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio non sono infatti oggetti dell'esperienza, ma – come la *Dialettica trascendentale* ha stabilito – *idee* della ragione, considerata nel suo uso teorico.

Ma l'uso *pratico* della ragione – cioè la ragione in quanto determinazione della volontà – implica necessariamente la *fede* nell'esistenza del contenuto di quelle idee. Proprio perché si tratta di una *fede*, essa non ha nulla a che vedere con la pretesa metafisica di *conoscere* la natura della libertà, dell'anima e di Dio, e quindi non dà luogo a un oltrepassamento dogmatico dei limiti dell'esperienza. Poiché la legge morale obbliga inflessibilmente ogni uomo, l'uomo di buona volontà è tale solo in quanto dice: «Io *voglio* essere libero, *voglio* che ci sia un Dio, *voglio* che la mia esistenza sia infinita oltre la morte». L'uomo disonesto non lo dice ma, sentendo la voce della coscienza, sente (per quanto lontano gli possa apparire) il comando inderogabile che gli impone di dir questo.

4. *L'unità tra il mondo fenomenico e il mondo morale*

La “rivoluzione copernicana” richiede che l'oggetto, in quanto fenomeno, si regoli sul conoscere: l'intelletto produce la legislazione alla quale debbono adeguarsi tutti i dati dell'esperienza, e per questa legislazione ogni dato è inserito in una concatenazione causale necessaria, che esclude ogni libertà.

Ma oltre alla legislazione dell'intelletto, per la quale si costituisce ciò che chiamiamo “natura”, vi è la legislazione pratica della ragione, per la quale l'uomo deve credere in un mondo che è guidato verso uno scopo dalla libertà dell'uomo – un “mondo intelligibile”, dunque, che non può coincidere col mondo sensibile costituito dalla legislazione dell'intelletto, e che tuttavia deve avere una relazione con esso, perché è nel mondo sensibile che la fede morale crede debba realizzarsi la legislazione pratica della ragione, cioè il regno dei fini e il sommo bene. È questo mondo che la fede pratica intende come mondo intelligibile.

Ciò vuol dire che la natura, oltre a essere conforme alla legislazione dell'intelletto, deve anche essere *pensata* come qualcosa che non impedisce, ma rende possibile la realizzazione degli scopi che in essa devono essere realizzati secondo la legge morale. Oltre all'aspetto che la natura presenta in quanto essa è in relazione all'intelletto, la natura presenta dunque anche un altro aspetto, in quanto è *pensata* come coordinabile al regno dei fini.

Questo “pensiero” non è una “conoscenza”, ma è una prospettiva soggettiva e tuttavia universale; possiede cioè una funzione

“regolativa”, che è analoga a quella delle idee trascendentali, ma che in questo caso unifica la legislazione dell’intelletto (il mondo della connessione meccanico-deterministica) e la legislazione pratica della ragione (il mondo della libertà e dei fini).

Al chiarimento del senso di questa unificazione è dedicata la terza delle tre *Critiche* kantiane (la *Critica del giudizio*). Essa è l’accertamento delle condizioni sotto cui si realizza la “facoltà di giudicare” che la natura è rispondente o meno ai fini dell’uomo. Il mondo dell’*arte* (o del “genio”) e la considerazione che interpreta gli *organismi* naturali *come se* fossero diretti a uno scopo da una coscienza superiore a quella umana, sono gli aspetti fondamentali della finalità della natura e quindi i tratti essenziali con cui si deve “pensare” l’unità tra il mondo fenomenico e il mondo morale.

XX

L'idealismo

1. Riepilogo

La filosofia antica e quella medioevale affermano che la realtà (la “verità”) è conoscibile dal pensiero (o “certezza”) dell'uomo, e, propriamente, dal pensiero epistemico filosofico; ma affermano anche, senz'altro, che la realtà è esterna al pensiero e indipendente da esso: *affermazione immediata dell'identità di certezza e verità* (cfr. cap. I, § 4).

La filosofia moderna, fino a Kant compreso, continua a tener fermo il principio che la realtà vera e propria esiste esternamente e indipendentemente dal pensiero, ma a cominciare da Cartesio mette in rilievo che *il contenuto del pensiero*, ossia tutto ciò che il pensiero pensa – e quindi l'intera realtà che ci sta dinanzi, che sperimentiamo e in cui viviamo – è, appunto, un pensato, cioè *idea*, rappresentazione umana (l'“essere oggettivo” di Cartesio, il “fenomeno” di Kant).

Il contenuto del pensiero, pertanto, *non* è la realtà vera e propria che esiste esternamente e indipendentemente dal pensiero (la realtà cioè che corrisponde all'“essere formale” di Cartesio e alla “cosa in sé” di Kant). Il pensiero moderno preidealistico *afferma cioè l'opposizione di certezza e verità*.

Il razionalismo ritiene che per mostrare la concordanza tra le rappresentazioni del pensiero e la realtà in sé stessa occorra un procedimento argomentativo, una *mediazione* che unisca il pensiero alla realtà in sé. E, nel razionalismo, è la *metafisica* a costituire tale mediazione. Nell'empirismo, invece, questa funzione della metafisica vien meno; e sebbene nemmeno Hume sostenga che la totalità del reale coincida con l'esperienza, tuttavia con Hume l'empirismo perviene allo scetticismo più completo *relativamente* al mondo corporeo esterno (*res extensa*), all'anima spirituale (*res cogitans*) e a Dio, i contenuti, rispettivamente, della “cosmologia”, della “psicologia” e della “teologia razionale”, cioè delle tre parti in cui si suddivide tradizionalmente la metafisica in quanto scienza delle regioni preminenti della realtà. Anche se si tratta di una approssimazione che va accompagnata da tutta una serie di riserve, si può dire che la filosofia moderna, con Hume, ritorna al suo punto di partenza, cioè al *cogito* cartesiano, oltre il quale il razionalismo si era voluto avventurare. Il punto di partenza dell'*épistème* diventa il punto di arrivo.

Con Kant lo scetticismo relativo alla conoscenza delle cose in sé stesse riceve l'espressione più consapevole e più perentoria; ma è altrettanto consapevole e perentoria la riaffermazione dell'*epistème* nell'ambito della soggettività trascendentale: l'*epistème* è la "critica della ragione", ossia è la coscienza che la ragione ha dei propri limiti.

L'*epistème* è quindi, nelle sue fondamenta, la consapevolezza che la "cosa in sé", ossia ciò che esiste esternamente e indipendentemente dalla conoscenza umana, è destinata a restare inconoscibile perché *qualsiasi* presunta conoscenza di essa non potrebbe portarsi al di fuori del conoscere e cogliere la cosa come è in sé stessa. Non solo si deve dire, come già Cartesio diceva, che il mondo che sperimentiamo è *rappresentazione* (e non "cosa in sé"), ma si deve dire anche che la rappresentazione non può in alcun modo uscire da sé stessa, che il conoscere non può in alcun modo uscire da sé per quanto esso si sviluppi e si approfondisca, e che quindi le cose in sé sono assolutamente inconoscibili e la metafisica – la quale vuol essere appunto la conoscenza delle cose in sé – è impossibile come scienza. Il contenuto della conoscenza umana può essere soltanto "fenomeno", realtà che appare a noi. ("Fenomenismo" è il termine col quale viene indicata questa tesi.)

Da tutto questo appare con chiarezza che l'affermazione kantiana dell'inconoscibilità delle cose in sé ha senso *soltanto* in relazione al *riconoscimento dell'esistenza delle cose in sé*: se quest'ultime non esistessero, non si potrebbe nemmeno affermare che esse sono inconoscibili. Ma anche per Kant – come per Cartesio e Aristotele – è fuori discussione che esternamente e indipendentemente dalla conoscenza umana esiste il regno delle cose in sé, dalle quali in ultima analisi dipende il destino dell'uomo. Anche il fenomenismo kantiano è dunque un *realismo* – ossia è affermazione che la *res*, la cosa, è indipendente ed esterna rispetto al conoscere.

2. La negazione idealistica della cosa in sé

L'idealismo è l'*oltrepassamento* del realismo – di un atteggiamento cioè che non solo è presente sin dall'inizio nello sviluppo della filosofia, ma è rintracciabile anche nella più lontana esistenza prefilosofica dell'uomo e in tutte le forme di civiltà.

In questo senso, l'idealismo è una rivoluzione ancora più profonda di quella costituita dal criticismo kantiano. E tuttavia l'idealismo è la coerenza della filosofia kantiana, come quest'ultima è la coerenza e la conseguenza inevitabile del modo di pensare inaugurato dalla filosofia moderna (e come tale modo di pensare – l'affermazione cioè dell'opposizione di certezza e verità – è a sua volta conseguenza inevitabile della persuasione che la realtà sia esterna e indipendente

rispetto al conoscere umano).

Si tratta di comprendere – in questo consiste l'essenza dell'idealismo – che il concetto di “cosa in sé” è contraddittorio.

La “cosa in sé” è infatti la cosa come essa è al di fuori e indipendentemente dal suo essere conosciuta: è la cosa, chiusa in sé e chiusa al conoscere. Ma nel concetto di “cosa in sé”, la cosa in sé è, appunto, concepita, cioè conosciuta, e, in quanto concepita e conosciuta, essa non è chiusa in sé e chiusa al conoscere, ma aperta al conoscere. Proprio perché è concepita, la “cosa in sé” non può essere in sé.

Nel concetto di “cosa in sé”, dunque, la cosa in sé è concepita, da un lato, come cosa in sé, ma dall'altro, proprio perché essa è concepita, essa non è cosa in sé, ma, appunto, qualcosa di concepito, pensato, conosciuto.

Comprendere che il concetto di cosa in sé è contraddittorio significa comprendere che al di là del pensiero non può esistere alcuna cosa in sé esterna e indipendente da esso.

Kant aveva distinto il “conoscere”, che ha come contenuto l'esperienza, dal “pensare”, che ha come contenuto la cosa in sé. A quest'ultima non compete cioè alcuna delle determinazioni dell'esperienza (né le determinazioni che costituiscono il molteplice empirico, né le forme *a priori* dello spirito), e appunto per questo essa non è conoscibile. E tuttavia essa sarebbe, per Kant, pensabile. L'idealismo mostra l'infondatezza di questa distinzione, perché anche le determinazioni indicate dai termini “cosa”, “in sé”, “oggetto trascendentale”, “inconoscibile”, “X” sono pur sempre determinazioni conoscitive, rappresentazioni connesse con tutte le altre determinazioni conosciute, e quindi sono anch'esse determinazioni che non possono esistere esternamente e indipendentemente dal conoscere.

Proprio perché la cosa in sé è “pensata”, essa non può dunque essere “in sé”, né qualcosa di assolutamente inconoscibile. Il tentativo di stabilire dei limiti al conoscere, quindi, non può che fallire, perché tali limiti possono essere posti solo in quanto, in qualche modo, si conosce ciò che sta al di là di essi, e cioè solo in quanto essi sono *oltrepassati*.

La “cosa in sé” kantiana è un assurdo, e quindi non esiste e non può esistere. Agli occhi dell'idealismo essa appare pertanto come un residuo di quell'atteggiamento dogmatico che attribuisce ai contenuti del pensiero il valore di determinazioni di un mondo fittizio esistente al di là del pensiero e che Kant ha così potentemente contribuito a dissolvere. Tanto più ci si sforza di pensare una dimensione dove le cose sono in sé stesse, indipendenti e indifferenti al pensiero, tanto più è presente quel pensiero dal quale si vorrebbe prescindere, e tanto più appare l'impossibilità di pensare la cosa in sé, cioè il non pensato, il non

conosciuto, il *non concepito*.

In questo senso, l'idealismo spinge a fondo e porta a compimento il criticismo kantiano; ma, proprio per questo, perviene a un senso completamente nuovo della realtà e del pensiero. Giacché è vero che Berkeley (cap. XII) anticipa la critica idealistica alla pretesa di *concepire* ciò che peraltro è definito come il *non concepibile*, ma Berkeley non riesce a dare un valore assoluto alla propria critica e concepisce la stessa Realtà suprema (Dio) come esistente in sé stessa, cioè come una cosa in sé, indipendente, esterna e indifferente rispetto al concepire umano – una conoscenza di Dio, questa, che peraltro risulta insostenibile già dal punto di vista del criticismo kantiano.

3. Il presupposto realistico

Ma prima di indicare il nuovo senso del mondo che scaturisce dalla negazione idealistica della cosa in sé, è opportuno mettere compiutamente in luce le ragioni di fondo del fallimento di ogni tentativo, compiuto dalla filosofia moderna prima dell'idealismo, di dimostrare l'esistenza della realtà in sé stessa.

All'inizio della ricostruzione radicale dell'*epistème*, Cartesio ammette esplicitamente la possibilità che non esista altra realtà all'infuori dell'io, del pensiero. L'applicazione del principio di causalità alle *idee* – ossia al contenuto immediato del pensiero, all'"essere oggettivo" – ha appunto l'intento di *dimostrare* che al di là delle idee esiste la "realtà formale", cioè la realtà in sé stessa (di Dio, e quindi del mondo corporeo), che contiene realmente quanto è contenuto rappresentativamente ("oggettivamente") nelle idee e che è, appunto, la causa del loro contenuto rappresentativo (cfr. capp. IV-V).

Orbene, l'applicazione del principio di causalità alle idee è effettuabile solo se si *presuppone* che le idee siano *effetto* di una certa causa, cioè solo se le si intende come *effetti* di una certa causa. E le idee sono intese come *effetti*, appunto perché sono intese come "rappresentazioni", "immagini", "quadri", e cioè proprio perché sono intese come "idee"; giacché ogni rappresentazione è rappresentazione *di qualcosa* che, da ultimo, non può essere a sua volta rappresentazione, ma è la *realtà* (la "realtà formale"!) di cui la rappresentazione è rappresentazione.

Ciò significa che quando Cartesio, all'inizio della ricostruzione dell'*epistème*, afferma che il contenuto immediato del pensiero, ossia il mondo che ci circonda, è costituito da "idee", già *sin dall'inizio* egli intende le "idee" come qualcosa di *relativo* alla realtà che in esse è rappresentata (e che è esterna a esse così come il modello di un quadro è esterno al quadro); e quindi, già *sin dall'inizio*, egli implicitamente considera *come esistente* quella realtà in sé, "formale",

della quale, *d'altra parte*, egli si propone esplicitamente di *dimostrare* l'esistenza, mediante l'applicazione del principio di causalità al contenuto rappresentativo delle idee.

Proprio perché Cartesio pone come "idea" ("immagine di...", "rappresentazione di...") il contenuto immediato del pensiero, proprio per questo, *sin dall'inizio*, egli dà per esistente quella realtà in sé (alla quale l'"idea" è relativa), la cui esistenza egli invece si propone di dimostrare esplicitamente. Presuppone dunque ciò che intende dimostrare; si avvolge in un circolo, che parte proprio dal punto al quale intenderebbe pervenire e che dunque è l'autentico "circolo vizioso" della filosofia cartesiana – ma non solo di essa, bensì dell'intera filosofia moderna fino a Kant incluso.

Già la filosofia realistica premoderna presuppone che il pensiero epistemico abbia come contenuto la realtà in sé stessa – presuppone cioè che sussista quell'identità immediata di "certezza" e "verità", per la quale il contenuto del pensiero esiste anche come realtà in sé, esterna, indipendente e indifferente rispetto al pensiero. Il passo innanzi compiuto dalla filosofia moderna consiste – come anche sopra si è richiamato – nel rilevare che la realtà pensata è, appunto, *pensata*, ossia è "idea". Ma poi la filosofia moderna continua a intendere l'"idea" come rappresentazione (immagine, quadro), e quindi come rappresentazione della realtà esterna alla mente; e *cioè* continua a *presupporre* (come il realismo tradizionale) che la realtà vera e propria esista esternamente e indipendentemente dalla mente (e quindi trae la conclusione che la realtà in sé differisce dalla realtà pensata, ossia che la "certezza" si oppone alla "verità" – onde si apre il *problema* di stabilire fino a che punto la realtà pensata corrisponda alla realtà in sé).

Pertanto, quando la filosofia moderna si propone – come ad esempio in Cartesio – di *dimostrare* l'esistenza della realtà in sé, essa si propone di dimostrare qualcosa di cui essa, sin dal principio, è, sia pure in modo implicito, già pienamente convinta; cioè si propone di dimostrare qualcosa che essa sin dall'inizio *ha posto alla base* di tale dimostrazione. Se infatti – ribadiamo – non si *presupponesse* che, al di là della realtà che appare nella coscienza, esiste la realtà in sé stessa, non si potrebbe affermare che la realtà che appare nella coscienza (l'"essere oggettivo", il "fenomeno") sia soltanto "idea", "rappresentazione", "immagine", "quadro", ossia qualcosa che rinvia a qualcos'altro, cioè alla realtà in sé, cui la rappresentazione, appunto, si riferisce.

Se non si cade in quel presupposto, allora la realtà che appare nella coscienza è la stessa realtà in sé stessa, e non una semplice realtà soggettiva e fenomenica. Appunto a questo risultato perviene l'idealismo, che dunque, oltre a mostrare il carattere contraddittorio

del concetto di “cosa in sé”, rileva appunto come la *persuasione* realistica – per la quale la realtà vera e propria esiste esternamente e indipendentemente dalla realtà che appare nella coscienza – sia soltanto un *presupposto* ingiustificato, che l'*épistème* ha ereditato passivamente dal senso comune.

Applicando il principio di causalità all'*idea*, Cartesio, come Locke (cfr. cap. XI, § 5) *presuppone* appunto che l'“idea”, quanto al suo contenuto rappresentativo, sia un *effetto*: l'effetto di quell'attività causatrice che è costituita dalla realtà in sé di cui l'idea è idea. Sì che la “dimostrazione” cartesiana, che in base all'applicazione del principio di causalità all'idea dovrebbe *giungere* all'affermazione dell'esistenza della realtà in sé, esistente al di là dell'idea (ossia dell'“essere oggettivo”), è soltanto apparente, un circolo vizioso, una petizione di principio (cioè, appunto, un presupporre come vero, sin dall'inizio, ciò che si presume dimostrare).

Questo stesso presupposto è presente nel modo in cui Kant *argomenta* l'esistenza delle cose in sé (cfr. cap. XV, § 3), in base al concetto stesso di “fenomeno”. “Fenomeno”, rileva Kant, significa ciò che appare nel nostro modo di rappresentare, e quindi significa qualcosa cui deve corrispondere qualcos'altro che da ultimo non può essere a sua volta “fenomeno” (altrimenti, come anche Cartesio aveva osservato, ci si avvolgerebbe in un rinvio senza fine), ma deve essere una cosa in sé, del tutto indipendente dalla struttura della soggettività umana.

Anche in questo caso, c'è solo l'*apparenza* della dimostrazione che dovrebbe fondare l'affermazione dell'esistenza delle cose in sé. Se infatti non si presupponesse già sin dall'inizio che le cose in sé esistono al di là e indipendentemente dai fenomeni, non si potrebbe affermare che le cose che appaiono nell'esperienza e nella coscienza umana sono soltanto “fenomeni”, cioè rappresentazioni soggettive che esistono *soltanto* nell'ambito dello spirito umano.

4. L'identità mediata di “certezza” e “verità”

Mediante la negazione della cosa in sé, l'idealismo giunge ad affermare daccapo che la “certezza” è identica alla “verità”. *Affermazione mediata dell'identità di certezza e verità.*

Tra il realismo della filosofia premoderna e l'idealismo c'è dunque, insieme, concordanza e discordanza.

Col realismo antico e medioevale l'idealismo ha infatti in comune la tesi che il contenuto del pensiero, ossia della “certezza”, è la realtà in sé stessa, ossia la “verità”, e non un insieme di rappresentazioni semplicemente soggettive, fenomeniche, semplici “idee” della realtà o cosa in sé.

Infatti è *in relazione alle cose in sé* che – si è visto – il fenomeno è qualcosa di semplicemente soggettivo (nella terminologia cartesiana: è semplicemente un “essere oggettivo”): così come è *in relazione alla realtà* che qualcosa può essere inteso come un’immagine, più o meno fedele, di essa.

Ma quando, con l’idealismo, l’*epistème* si rende conto che il concetto di “cosa in sé” è contraddittorio e che nell’intero precedente sviluppo del pensiero filosofico l’affermazione della cosa in sé si risolve sempre in un unico gigantesco presupposto, allora, *col togliimento della cosa in sé*, il fenomeno (cioè la realtà che appare all’interno della coscienza epistemica) non è più qualcosa di semplicemente soggettivo (non è più “certezza” *opposta* alla “verità”), ma è la stessa realtà in sé stessa, che appare. Daccapo, nell’idealismo, il contenuto del *pensiero* è l’*essere* – e non l’immagine soggettiva e quindi alterante dell’essere.

Se quindi per il criticismo kantiano l’essenza dell’essere è di rimanere nascosta all’uomo (la cosa in sé è inconoscibile), per l’idealismo, all’opposto, l’essenza dell’essere è di rivelarsi nella coscienza umana. In questo senso Hegel può far sua l’affermazione di Goethe (1749-1832) che la natura non ha corteccia, cioè non si nasconde dietro un velo che non consente di rivelarne il mistero. Se (e poiché) al di là di ciò che appare nel pensiero non c’è nulla – perché se si volesse dire che c’è qualcosa (ad esempio Dio, la natura, la cosa in sé), questo qualcosa sarebbe pur sempre un che di pensato e dunque non starebbe al di là del pensiero –, allora ciò che appare nel pensiero è la vera realtà, il vero essere.

Con la negazione dell’esistenza della cosa in sé, l’idealismo giunge quindi alla *negazione della tesi kantiana dell’inconoscibilità delle cose in sé*. Il criticismo può infatti affermare questa loro inconoscibilità, solo in quanto presuppone la loro esistenza; ma una volta che tale esistenza risulta impossibile, viene anche a cadere l’affermazione dell’inconoscibilità delle cose in sé (un’affermazione, peraltro, che è a sua volta conseguenza inevitabile della persuasione che la realtà vera e propria esista al di là del pensiero).

Ma proprio perché al di là del contenuto del pensiero non c’è nulla, l’identità idealistica di certezza e verità è essenzialmente diversa dall’identità realistica tra questi due termini: l’identità *mediata* è essenzialmente diversa dall’identità *immediata*, sostenuta dall’antico realismo. Per il quale, il contenuto del pensiero è sì l’essere, ma poi questo essere è inteso come assolutamente indipendente, esterno e indifferente rispetto al pensiero. Rendendosi conto che al di là del pensiero non c’è nulla, l’idealismo mette insieme in rilievo che *nessuna realtà* può essere esterna, indipendente e indifferente rispetto al pensiero (epistemico).

L’idealismo opera pertanto una sorta di ritorno all’antica maniera di

intendere il rapporto tra l'essere e il pensiero, ritorno che però è anche l'estremo allontanamento da essa. Nell'idealismo, infatti, l'identità di certezza e verità non è immediata, come nell'antico realismo, ma è *mediata* dalla negazione assoluta di ogni realtà trascendente il pensiero, e quindi dalla negazione assoluta che la realtà pensata sia soltanto un'immagine soggettiva e fenomenica della realtà in sé stessa (= negazione dell'opposizione di certezza e verità).

5. Il ritorno della metafisica

Mostrando l'assurdità dell'affermazione di una realtà esterna e indifferente al pensiero, l'idealismo non "si chiude" (come spesso si dice) nel pensiero: è solo nella parte che ci si può "chiudere"; ma se ogni "al di là del pensiero" è un concetto assurdo, allora il pensiero non è una parte, ma è il *Tutto*; e stare nel pensiero non è "chiudersi" in qualcosa, ma *aprirsi* al Tutto, che non ha nulla al di fuori di sé.

Ogni tentativo di intendere il pensiero come una delle tante parti della realtà – e a questo tentativo è sostanzialmente riconducibile ogni riflessione scientifica sulla struttura e sul comportamento del pensiero – è destinato a fallire. Quando infatti *si indica* il contesto all'interno del quale il pensiero dovrebbe collocarsi in funzione di parte, questa *indicazione* del contesto è *un pensato*; e cioè il pensiero è *già oltre* quella dimensione parziale nella quale si vorrebbe confinarlo, e si pone come l'orizzonte assoluto e totale in cui può essere collocata ogni parte.

Il pensiero, cioè, *non è una cosa tra le cose*: appunto perché *tutte* le cose *tra* le quali lo si vorrebbe porre sono *pensate*, e quindi non è il pensiero a essere una tra le cose, bensì sono le cose tutte a costituirsi e a svolgersi all'interno del pensiero, cioè all'interno dell'apertura del Tutto.

E dire che il pensiero è il Tutto, significa dire che il Tutto è l'Essere che viene pensato dal pensiero. Con l'idealismo, la metafisica si ripropone come *epistème* il cui contenuto è il Tutto, ossia la stessa unità totale del Pensiero e dell'Essere.

La negazione kantiana della possibilità della metafisica come "scienza" deriva infatti dall'affermazione dell'inconoscibilità delle cose in sé, e questa affermazione è a sua volta fondata sul presupposto dell'esistenza delle cose in sé. Il togliimento idealistico di tale presupposto implica pertanto inevitabilmente il ritorno della metafisica come "scienza" (*epistème*), che non si limita alla considerazione di questa o quella parte della realtà, ma si solleva, come la filosofia greca, alla comprensione del Tutto.

Appare, da quanto precede, che per l'idealismo "il Tutto" non può più essere, come nel criticismo kantiano, l'"idea" suprema della ragione, alla quale non corrisponde nulla nelle cose in sé stesse:

all'opposto, il Tutto – proprio perché esso è il pensiero – è la stessa suprema realtà e cosa in sé, alla cui essenza compete peraltro di rivelarsi e prodursi nel pensiero, e non di chiudersi in sé voltando le spalle al pensiero. E quindi chiaro che, con l'idealismo, la metafisica non ha più nemmeno il carattere della metafisica razionalistica (quella spinoziana compresa), che si proponeva di raggiungere e di cogliere il senso del Tutto, inteso come cosa in sé, esterna, indipendente e indifferente al pensiero. Quella idealistica è stata chiamata “metafisica della mente”, per distinguerla dalla “metafisica dell'essere” – dove l'“essere” è inteso appunto come quella realtà esterna al pensiero. Ma se si lascia cadere il presupposto che l'“essere” debba coincidere con siffatta realtà, allora la “metafisica della mente” è *insieme* “metafisica dell'essere” – dell'“essere”, cioè, che si costituisce e si rivela all'interno dell'apertura infinita del pensiero.

6. La bellezza e l'arte: l'“estetica”

Nel pensiero di Kant giunge a maturazione il nuovo atteggiamento che il mondo moderno assume rispetto alla poesia e all'arte in generale. Già nella filosofia greca e medioevale la riflessione sull'arte è, insieme, una teoria della bellezza; ma la bellezza è prevalentemente concepita come l'aspetto che le cose presentano quando non sono distolte o separate dall'ordine naturale, determinato dal Principio assoluto dell'universo e conosciuto dell'*epistème* della verità, cioè dalla metafisica come scienza. La bellezza è cioè inseparabile dall'essere, dalla verità, dal bene, e quindi il valore dell'arte è determinato dalla sua capacità di porre l'uomo in relazione a queste supreme determinazioni della realtà. Di qui, il carattere religioso, civile, morale e generalmente pratico dell'arte. In altri termini, nel pensiero tradizionale essa ha un carattere *tecnico* (è una *téchne*, dicono i Greci), cioè di mezzo capace di realizzare uno scopo che gli è esterno e che da ultimo consiste nella conoscenza della verità e nella vita buona.

Questo fondamento metafisico dell'arte vien meno in seguito alla critica kantiana della metafisica come scienza (*epistème*), e, come la vita morale, così l'attività artistica diventa *autonoma*, rispetto al sapere metafisico. Si tratta, innanzitutto, dell'autonomia della bellezza rispetto al modello costituito dall'ordinamento epistemico-metafisico della realtà (cfr. *La filosofia I*, cap. IX, § 12); e, quindi, dell'autonomia della riflessione filosofica sull'arte, che nel secolo XVIII si configura per la prima volta come “estetica” in senso moderno. (Il termine “estetica” è usato per la prima volta in questo senso dal leibniziano Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762, nelle sue *Meditazioni filosofiche su argomenti concernenti la poesia*, 1735.)

Quando Kant afferma che i «giudizi estetici [...] riguardano il bello e

il sublime della natura e dell'arte» (*Critica del giudizio*, Prefazione), egli usa l'aggettivo "estetico" in senso diverso da quello connesso all'"Estetica trascendentale", perché è vero che in entrambi i casi l'estetico è (come dice l'etimo della parola) il sensibile; ma nell'"Estetica trascendentale" il sensibile è considerato come oggetto di conoscenza, mentre nei "giudizi estetici" il sensibile è considerato come oggetto del "gusto". Questo vuol dire che la bellezza del sensibile non ha niente a che vedere non solo con la conoscenza, la scienza, il sapere, ma nemmeno con la morale, e, appunto, riguarda il "gusto", cioè il sentimento "disinteressato" del piacere e del dispiacere.

Per sapere se una cosa è bella o no non si istituisce cioè un'indagine di tipo conoscitivo, e non ci si chiede nemmeno se essa sia buona o no, ma la si pone in relazione al sentimento disinteressato di piacere e dispiacere – che dunque non va confuso col piacere e il dispiacere che l'uomo prova quando è interessato a raggiungere certi scopi.

Ma il piacere disinteressato prodotto dalla bellezza è provato come "piacere universale", ossia come piacere che ogni uomo deve provare – anche se non è possibile indicare per quali ragioni, per quali motivi di ordine conoscitivo, tale piacere debba essere provato da tutti. Se la bellezza non è più legata alla verità, non è più possibile una giustificazione che mostri la verità dell'affermazione che una cosa è bella o no. L'universalità estetica è cioè puramente soggettiva.

Una soggettività, peraltro, che considera gli oggetti come *finalizzati* a sé stessa (cioè al sentimento disinteressato di piacere e dispiacere). Il giudizio di gusto ha un carattere teleologico: concepisce la natura come finalizzata all'uomo (anche se questa interpretazione della natura non può avere alcun valore conoscitivo, cfr. § 4). Quando l'arte si propone la realizzazione di un oggetto, conformandosi a certe regole, è arte "meccanica"; quando il suo scopo immediato è invece il sentimento disinteressato di piacere è arte "estetica", o "arte bella". Essa, dunque, ha in sé stessa il proprio scopo (*op. cit.*, § 44). «Davanti a un prodotto dell'arte bella bisogna avere la coscienza che essa è arte e non natura», cioè non è un prodotto della natura, ma la modalità in cui esso raggiunge il suo scopo «deve apparire libera da ogni costrizione di regole volontarie, come se fosse prodotto semplicemente dalla natura» (*op. cit.*, § 45). Nell'arte bella, il non essere sottoposti a regole, ed essere anzi chi «dà la regola all'arte» è proprio del «genio», che dunque «è la disposizione innata dell'anima (*ingenium*) per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte» (*op. cit.*, § 46). Ancora una volta: non è l'ordine metafisico-epistemico a dare la regola all'arte bella (giacché tale ordine è inconoscibile), e non è nemmeno la legge morale (altrimenti l'arte bella non sarebbe disinteressata), ma è la forza del genio, che producendo un mondo di cui non è possibile

stabilire conoscitivamente le regole, è *originalità* assoluta, e produce essa il modello e l'esemplare, non lo riceve dall'esterno e non ne è l'imitazione. «Il genio è da mettere in opposizione assoluta con lo *spirito d'imitazione*» (*op. cit.*, § 47).

Il bimillenario concetto dell'arte come imitazione viene così rovesciato. L'arte del genio è quindi *creativa*, produce un mondo nuovo, non riproduce quello vecchio. Kant stabilisce il principio fondamentale della concezione romantica dell'assoluta creatività dell'arte e del genio. Ma quando la creatività dell'uomo verrà pensata in modo radicale, essa non potrà tollerare alcun limite esterno allo spirito umano, e finirà col coincidere con la stessa creatività di Dio. È il principio che si afferma nell'idealismo tedesco. E Schelling (cfr. cap. XXII) intenderà l'arte come l'"organo" stesso col quale l'Assoluto avverte e produce sé stesso. Sviluppando a fondo la dottrina kantiana del genio, Schelling si lascia alle spalle anche il "criticismo" di Kant.

7. Il pensiero come Assoluto

Appare da quanto precede che il "pensiero" di cui parla l'idealismo è pensiero "umano": nel senso che non si tratta di un pensiero trascendente, posseduto da un Dio separato dall'uomo. L'infinita apertura del pensiero, per la quale il pensiero coincide col Tutto, è la stessa essenza più profonda dell'uomo.

Ma proprio perché il pensiero è il Tutto, esso è insieme la stessa Realtà assoluta e divina – è anzi la forma più rigorosa in cui "Dio" viene presentato lungo la storia dell'*epistème*. Nel loro significato più profondo, Dio e uomo *coincidono*. Nel dogma cristiano dell'Incarnazione del Verbo, Hegel ravvisa l'immagine religiosa nella quale resta adombrata la più profonda verità filosofica: l'identità di Dio e Uomo.

Se questi due termini vengono intesi come esprimenti due realtà diverse e separate, allora, da un lato, l'uomo è soltanto un individuo, o un gruppo di individui, cioè un contenuto particolare del mondo che si produce e si manifesta nel pensiero e, dall'altro, "Dio" diventa a sua volta una realtà limitata dalla realtà umana e quindi incapace di porsi come Realtà assoluta e infinita. Dio non può avere accanto a sé, oltre a sé, al di fuori di sé alcun'altra realtà, che lo limiterebbe e non gli consentirebbe di essere la Realtà assoluta.

Un concetto, questo, che era già stato espresso da Spinoza (cap. VIII) – e anzi in cui sin dall'inizio si colloca il pensiero filosofico. Ma, con l'idealismo, l'impossibilità che l'Assoluto abbia accanto a sé l'uomo o il mondo diventa ancora più perentoria, appunto perché non solo il concetto di Assoluto rifiuta che l'Assoluto sia limitato da alcunché, ma perché l'idealismo mostra che l'Assoluto dev'essere

inteso come *pensiero* e, come si è detto, il pensiero stesso, *come tale*, esclude di poter essere trasceso e quindi limitato da una qualsiasi realtà. Dio è identico all'Uomo, proprio perché Dio è l'Assoluto, e proprio perché l'Assoluto è pensiero.

Il pensiero non è quindi un atto dell'*individuo* umano. Mentre per Aristotele (e per tutti coloro che si sono a lui rifatti, anche dopo l'idealismo, come Marx, Kierkegaard, Nietzsche) l'individuo umano è la *sostanza*, il cui atto specifico è il pensiero, l'idealismo giunge cioè a mostrare che la Sostanza (ossia ciò che è in sé e per sé, e che per esistere non ha bisogno di altro cui inerire) è il pensiero e che gli individui umani, come ogni altra forma particolare della realtà, sono individuazioni accidentali e provvisorie della Sostanza.

L'idealismo stesso ha sottolineato la propria affinità con la filosofia di Spinoza, ma anche la profonda innovazione che segna rispetto a essa. Per Spinoza la Sostanza è l'infinito che contiene, sorregge e rende intelligibile ogni individualità. Ma la Sostanza infinita di Spinoza è la stessa cosa in sé esterna al pensiero, non è il pensiero. Per Spinoza, cioè, il pensiero è solo una parte della Sostanza infinita (sebbene ne sia un "attributo", sì che già per Spinoza il pensiero non può essere inteso come un semplice atto umano); mentre l'idealismo mostra che, col togliimento del presupposto realistico della cosa in sé, il pensiero è la stessa Sostanza infinita.

Certo, il pensiero, considerato come la stessa Sostanza infinita, non è il pensiero che quando dice "io" si riferisce all'egoità del singolo, ma è l'"Io trascendentale" che già Kant ha inteso come suprema *attività* unificatrice del molteplice empirico. Tale attività, in Kant, è però limitata dalla cosa in sé; mentre, col togliimento idealistico di questa limitazione, l'attività del pensiero diviene produzione *assoluta dell'essere*. Proprio perché non può esistere un essere al di là del pensiero, quest'ultimo è la stessa produzione dell'essere.

Non nel senso che *prima* esista un pensiero che ancora non abbia prodotto l'essere (cioè un pensiero senza l'essere, cioè senza contenuto, senza il pensato), e *poi* il pensiero si trovi unito all'essere che esso produce. Come non può esistere un essere che sia indipendente rispetto al pensiero, così non può esistere un pensiero indipendente dall'essere, un pensiero che esista senza il pensato: pensiero ed essere si implicano reciprocamente.

Il pensiero produce l'essere nel senso che solo all'interno del pensiero è possibile la *Storia* dell'essere. Proprio perché Dio (la Sostanza assoluta) è pensiero, Dio è Storia, processo, sviluppo, crescita, infinita e ininterrotta produzione dell'essere. E proprio perché l'essere, nella sua essenza, è il contenuto stesso del pensiero, il pensiero, pensando l'essere, produce sé stesso. L'Assoluto è autoproduzione e l'autoproduzione assoluta è il processo stesso in cui

l'Assoluto va rivelando sé a sé stesso.

Ma, ancora una volta, il pensiero è *automanifestazione* dell'Assoluto, perché una cosa in sé esterna al pensiero è un assurdo, e quindi il pensiero non è una *coscienza* che si riferisca *all'altro da sé* (per Kant, invece, si è visto, l'intelletto *pensa* l'oggetto = X dell'intuizione sensibile, cioè si riferisce da ultimo alla cosa in sé), ma è una coscienza che, proprio nel suo riferirsi *ad altro*, si riferisce *a sé*: una *coscienza che è autocoscienza* (come viene in luce soprattutto nella filosofia di Hegel).

Sino a che la coscienza è intesa *soltanto* come riferimento *ad altro* (cioè alla cosa in sé – e questo atteggiamento è ancora presente, nonostante quanto normalmente si ritiene, nel primo grande pensatore idealista, Fichte), il pensiero è inevitabilmente concepito come uno *strumento* che ha il compito di unire la mente alla realtà in sé stessa. In questa prospettiva, lo strumento non può che condizionare il modo in cui l'uomo tenta di aprirsi il varco verso la realtà in sé; e con Kant ci si dovrà convincere che tutto ciò che lo strumento rende accessibile non può essere la realtà in sé, ma il modo in cui essa resta elaborata quando il pensiero, come strumento, le viene applicato.

L'idealismo, in quanto negazione dell'esistenza di ogni cosa in sé, è l'eliminazione di ogni concezione strumentalistica del pensare. Il pensiero non è uno strumento usato dall'uomo per accedere alla realtà (mentre questo è il concetto dominante anche e soprattutto nella cultura contemporanea), ma è la stessa trasparenza della Realtà assoluta a sé stessa, è l'automanifestazione dell'Essere, cioè della Sostanza assoluta, la coscienza che è insieme autocoscienza.

Se per "immanentismo" si intende la concezione per cui la Potenza assoluta ("Dio") che produce la realtà non sta al di là del mondo in cui l'uomo vive (come invece avviene, ad esempio, nella filosofia medioevale, in quella di Cartesio, di Leibniz e dello stesso Kant, e naturalmente in tutta la teologia cristiana), ma è *immanente* a tale mondo e ne è l'essenza stessa, allora l'idealismo è la forma più rigorosa di immanentismo apparsa lungo la storia dell'*epistème*, ed è anche – soprattutto nella forma da essa assunta nella filosofia di Hegel – il culmine di tale storia.

Dopo l'idealismo classico tedesco, la *filosofia* diventa fondamentalmente una critica dell'*epistème* e quindi, in particolar modo, una critica della forma assunta dall'*epistème* nella filosofia idealistica. Ma il principio idealistico che il senso ultimo dell'esistenza non sia esterno al mondo in cui l'uomo vive e che quindi è in questo mondo che si gioca il destino ultimo dell'esistenza, questo principio è una delle forze più determinanti che hanno condotto alla civiltà in cui oggi viviamo – la civiltà della tecnica.

La quale, certo, se non chiama più "Dio" la propria Potenza di

produzione e distruzione del mondo, è tuttavia lo sviluppo più coerente dell'immanentismo idealistico. Questo, anche se l'attenzione degli storici è stata invece quasi esclusivamente attratta dalla contrapposizione tra la mentalità "scientifica" della civiltà della tecnica e la mentalità "umanistica" dell'idealismo.

È vero che l'idealismo (a differenza della cultura filosofica attuale) nega la concezione strumentalistica del pensiero, ma si deve dire anche che la nega in quanto essa pone un limite alla potenza dello strumento. Togliendo questo limite – come appunto accade nell'idealismo –, l'Assoluto stesso è Strumento, cioè non esiste altra realtà che lo Strumento che produce sé stesso – che è appunto il principio che sta alla base della dominazione scientifico-tecnologica attuale dell'universo.

1. *Carattere contraddittorio e tuttavia necessario della cosa in sé*

L'immagine dell'idealismo presentata nel precedente capitolo si riferisce primariamente alla forma più sviluppata della filosofia idealistica: quella di Schelling e soprattutto di Hegel. Ma il primo grande pensatore idealista, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814; cfr. Nbb 1), nonostante le sue potenti innovazioni, si muove ancora sostanzialmente nella prospettiva kantiana, tanto che, contrariamente a quanto usualmente si ritiene in proposito, è molto difficile considerare come "idealismo" la filosofia fichtiana.

Fichte è infatti il primo pensatore a mettere in luce il carattere contraddittorio del concetto di una cosa in sé; e tuttavia questa consapevolezza *non* gli fa concludere che la cosa in sé sia inesistente, ma che la realtà essenziale dell'Io consiste nel *processo indefinito*, mai concluso, *della negazione* e del togliimento *della cosa in sé* – ossia della negazione del senso del mondo in cui l'attività dell'Io è limitata dal fondo opaco della cosa in sé. La cosa in sé non è quindi mai definitivamente soppressa e riconosciuta irreale.

Anche per Fichte la "scienza" (cioè l'*epistème*) «spiega certo ogni coscienza con qualcosa che esiste indipendentemente da ogni coscienza», ossia mediante una «forza indipendente e assolutamente opposta» alla natura "finita" dell'Io. Ma non appena la scienza riflette su questo termine indipendente, esso diventa di nuovo un prodotto del pensiero e dunque qualcosa di dipendente dall'Io. Ma in questo modo si presenta una coscienza più ampia (che cioè include ciò che era stato posto come indipendente da essa), la quale, *come ogni coscienza*, richiede qualcosa che esista indipendentemente da essa (cioè una cosa in sé), sì che l'elemento indipendente non è tolto, ma è solo "posto più in là"; e così si può continuare indefinitamente, senza che per questo venga annullato quell'elemento indipendente.

Fichte esprime in questi termini il centro del suo pensiero: «La cosa in sé è qualcosa per l'Io, e quindi nell'Io, ma che, tuttavia, non dev'essere nell'Io: qualcosa di contraddittorio, ma che, tuttavia, come oggetto di un'idea necessaria, dev'essere posto a base di tutto il nostro filosofare, e che in ogni tempo, senza che tuttavia si avesse una chiara coscienza di essa e della contraddizione che vi si trovava, è stato il fondamento di ogni filosofare e di tutte le azioni dello spirito finito».

Pertanto, mentre per l'*idealismo* di Schelling e di Hegel il concetto di una cosa in sé è contraddittorio e quindi la cosa in sé non esiste – e l'Io è *infinito* e coincide con la Realtà assoluta, cioè con Dio – per Fichte, invece, l'Io è ancora il *finito*, che però ha il *compito infinito* di togliere ciò che gli è assolutamente opposto, ossia ha il *compito infinito di diventare Dio*.

In questo compito risiede la radice di ogni moralità e di ogni imperativo etico: la realizzazione della *libertà* dell'Io, ossia della liberazione da ogni limite e da ogni passività. La storia del mondo è la storia stessa della libertà dell'Io. La Rivoluzione francese prima e poi la liberazione del popolo tedesco dall'oppressione napoleonica sono gli aspetti fondamentali di tale liberazione nell'epoca storica in cui Fichte si trova a vivere. Appunto per questo la “teoria della scienza” fichtiana è un “idealismo etico” o “pratico” e insieme è “realistica”.

2. Il “compito” dell'Io

La “teoria della scienza” procede quindi da tre “principi fondamentali”. Il primo è quello propriamente *idealistico*, per il quale *tutto* è “posto” dall'Io: nel senso appunto che non si può pensare nulla – nemmeno la cosa in sé – che stia al di fuori del pensiero: sì che il pensiero è l'infinita attività produttrice di ogni essere.

Il secondo principio, per Fichte altrettanto incontrovertibile, è la posizione del *Non-Io*, ossia di «qualcosa posta al di fuori dell'Io, della quale non si può dire null'altro che questo: che essa deve essere assolutamente opposta all'Io».

Proprio per questo, la posizione del Non-Io (ossia della cosa in sé) non solo è un concetto contraddittorio, ma (e anche proprio per questo) non può essere nemmeno il pensiero – di cui parla Kant (cfr. cap. III, §§ 2-4) – che pensa l'oggetto (= *X*) dell'intuizione sensibile.

La *X* kantiana è infatti ciò che, pur essendo inconoscibile, è il fondo al quale sono legate e da cui provengono le determinazioni del molteplice sensibile. Ma la consapevolezza “idealistica” che tutto ciò che si può dire del Non-Io è *posto dall'Io* esclude che il materiale sensibile possa essere l'effetto dell'azione esercitata sull'Io da parte del Non-Io.

Certo, se esiste una coscienza, è necessario un “urto” del Non-Io sull'Io; ossia una «originaria reciprocità d'azione» tra l'Io e il Non-Io. Ma in questa reciprocità d'azione non vi è nulla che sia portato all'interno dell'Io, non vi è nulla di eterogeneo che vi sia introdotto.

Questo significa che tutto ciò che si sviluppa nel processo infinito in cui l'Io si realizza, si sviluppa esclusivamente dall'Io stesso, secondo le leggi dell'Io. L'assolutamente opposto all'Io (= Non-Io = cosa in sé) «non fa altro che mettere in movimento l'Io per l'azione e senza tale

primo motore al di fuori di lui, l'Io non avrebbe mai agito, e poiché la sua esistenza non consiste se non nell'attività, non sarebbe neppure esistito».

Ciò non significa che il Non-Io (o, come più tardi Fichte dirà, l'“Assoluto”) crei l'Io: l'“urto” del Non-Io è l'atto del tutto contingente, indeducibile, inspiegabile, di una “forza” assolutamente opposta all'Io, che ha solo il compito di “mettere in movimento l'Io per l'azione”, un'azione in cui tutto ciò che viene all'esistenza nel mondo è prodotto dall'Io e secondo le leggi dell'Io. Per usare ancora una volta la metafora del cap. XVII, le ninfee che si dispongono sulla superficie del lago *non* sono legate al fondo invisibile, ma sono prodotte dalla superficie stessa del lago, o, meglio, dalla luce (la luce dell'Io) in cui tale superficie si presenta.

È chiaro che, in questo modo, se la *scienza* (l'*épistème*) non vuol ritornare a una posizione di tipo humiano, dove l'ordine e la successione degli eventi del mondo è puramente casuale e accidentale, dovrà affrontare in modo nuovo il problema della deduzione delle categorie – anche perché, ormai, non si tratta più di “dedurre” soltanto le categorie, ossia la struttura *formale* dello spirito, ma anche la *materia* dello spirito, ossia anche il molteplice empirico dell'intuizione spazio-temporale.

Il primo e il secondo principio fondamentale della “teoria della scienza” determinano il “compito” per l'azione dell'Io, ma non la sua “soluzione”. Il terzo principio fondamentale fornisce la soluzione.

Il “compito” è determinato dal fatto che i due termini assolutamente opposti (Io, Non-Io) sono *posti* (dall'Io – ossia l'Io oppone sé al Non-Io); e in quanto sono posti (cioè pensati e prodotti) sono *unificati*, cioè messi in relazione, e quindi *non* sono assolutamente *opposti*; sì che il “compito” consiste nella realizzazione non antinomica – cioè esente da contraddizione – della relazione, ossia della “sintesi” tra i due termini assolutamente opposti; realizzazione che è lo stesso processo di liberazione infinita dell'Io dal limite della cosa in sé.

3. La “soluzione” del compito

Nella sua struttura formale la “soluzione” di tale compito consiste nell'*azione* che introduce un *termine medio* *M*, sul quale agiscono entrambi i termini assolutamente opposti, per il quale essi operano *mediatamente* l'uno sull'altro e dal quale sono dunque unificati.

Tale azione non può essere che un'attività *dell'Io*, con la quale l'Io e il Non-Io *si limitano reciprocamente* (appunto perché, per tale azione, non esistono soltanto gli opposti, ma anche *M*, su cui essi agiscono).

E per tale azione dell'Io viene a esistere, *all'interno dell'Io*, un Io che è limitato dal Non-Io e un Non-Io che è limitato dall'Io – vengono a

esistere cioè due categorie *diverse* dall'Io e dal Non-Io in quanto termini assolutamente opposti: le due categorie che in sostanza equivalgono all'Io e al Non-Io *in quanto* appaiono nell'esperienza.

Ma in relazione alla produzione di *M*, la scienza si rende conto che anche in *M* deve esistere un punto nel quale i termini assolutamente opposti si incontrano *immediatamente*, venendosi così a riprodurre la contraddizione che era stata allontanata mediante la posizione di *M*.

Per evitare questa nuova contraddizione, l'Io inserisce tra gli assolutamente opposti un nuovo termine medio *M*₁, col quale vengono prodotte nuove categorie della realtà, ma nel quale si ripresenta, in forma nuova, la stessa contraddizione che si era ripresentata in *M*.

Questo processo in cui la contraddizione originaria è via via tolta e via via si ripresenta, è la stessa *deduzione* delle categorie che costituiscono l'esperienza. Una deduzione che, per Fichte, ha il vantaggio, rispetto a quella kantiana, di presentarsi col carattere della *necessità*: appunto perché la filosofia vede che ogni categoria è prodotta dall'Io per togliere la contraddizione originaria. La struttura del mondo è il risultato del tentativo dell'Io di uscire dalla contraddizione.

Ma il togliimento di questa contraddizione, e la relativa deduzione delle categorie, giunge sino a un punto dove la contraddizione è tolta “mediante una decisione assoluta della ragione”. Si tratta della decisione con la quale l'Io *vuole* essere infinito e *vuole* eliminare praticamente la cosa in sé, ossia assume come “ideale”, come imperativo etico, un universo in cui l'Io non sia più limitato, ma sia il Legislatore assoluto e il Principio di ogni cosa.

Questa “decisione assoluta della ragione” (che corrisponde alla “ragion pratica” di Kant) è la “soluzione” del “compito” dell'Io, ed è la forma compiuta assunta dal terzo principio fondamentale della “teoria della scienza”.

Prometeo e Faust sono le forme allegoriche che più si avvicinano al significato autentico dell'Io fichtiano. L'intero universo è prodotto dall'Io e conformemente alle sue leggi; e innanzitutto conformemente all'esigenza dell'Io di uscire dalla contraddizione in cui esso originariamente si trova. Ma per quanto possa estendersi il regno dell'Io, per quanto innanzi si spinga lo sforzo dell'Io di diventare Dio, il regno dell'Io è costretto a lasciar sempre al di fuori di sé qualcosa che lo limita e di cui non può liberarsi.

Allo sforzo titanico dell'Uomo di diventare Dio e di liberarsi da ogni Dio (ossia da ogni forma assunta dal Non-Io in quanto assolutamente opposto all'Io) fa riscontro per Fichte l'impossibilità che tale sforzo giunga a compimento. Tale compimento è invece potentemente affermato nella filosofia di Schelling e di Hegel, che però possono giungere a questo risultato solo in quanto mostrano l'insostenibilità

del dualismo kantiano, cioè dell'opposizione assoluta, alla quale la filosofia di Fichte è invece voluta rimanere fedele.

Note bio-bibliografiche

1. **Johann Gottlieb Fichte** nacque il 12 maggio del 1762 e studiò – grazie al contributo di un possidente terriero, che era rimasto fortemente colpito dalla sua intelligenza – a Jena (1780-81) e a Lipsia (1781-84). Nel 1790 conobbe il pensiero kantiano, che influenzò in modo decisivo la sua formazione filosofica (Fichte si dirà convinto – nella “Prefazione alla prima edizione” della *Dottrina della scienza* – «che nessun intelletto umano possa spingersi oltre i confini in cui si è posto Kant», e «di non poter mai dire qualcosa cui Kant, in modo diretto o indiretto, chiaro od oscuro, non abbia già accennato», p. 6 della tr. it. Laterza sotto citata). Si recò a Königsberg, nel 1791, per conoscere personalmente Kant e per sottoporgli il suo *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, un’opera fedele allo spirito del criticismo che verrà pubblicata anonima l’anno successivo dall’editore di Kant. Ciò generò l’equivoco, presso i contemporanei, che l’autore dovesse essere Kant stesso; equivoco che, una volta chiarito, non fu influente nell’imporre all’attenzione degli addetti ai lavori la personalità dell’allora trentenne Fichte. Nel 1794 egli fu chiamato all’Università di Jena, sulla cattedra che era già stata di K.L. Reinhold (1758-1823, uno dei più importanti divulgatori della filosofia kantiana). A Jena Fichte pubblicò alcuni dei suoi scritti più importanti: *Sul concetto della dottrina della scienza*, i *Fondamenti dell’intera dottrina della scienza* e *Alcune lezioni sulla missione del dotto* (1794); i *Fondamenti del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796); il *Sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza* (1798). Un periodo dunque, quello di Jena, di intensa produzione intellettuale, ma che non doveva durare a lungo, soprattutto a causa della polemica sull’ateismo, iniziata appunto nell’estate del ‘98 e destinata a costringere Fichte ad abbandonare, nel marzo dell’anno successivo, l’Università jenese. Recatosi a Berlino, Fichte entrò nel circolo dei romantici e tenne numerosi corsi. Tra la fine del 1807 e il 1808 pronunciò i celebri *Discorsi alla nazione tedesca*, e nel 1810 – quando venne fondata l’Università di Berlino – fu eletto primo rettore (un incarico che, comunque, abbandonò dopo poco tempo). Morì il 29 gennaio del 1814.

Della *Dottrina della scienza* del 1794 si veda la tr. it. di A. Tilgher, riveduta e corretta da F. Costa, Laterza, Roma-Bari 1987 (il volume contiene *Sul concetto della dottrina della scienza* e i *Fondamenti dell’intera dottrina della scienza*). Tra le traduzioni italiane degli altri scritti fichtiani: *La missione dell’uomo*, Laterza, Bari 1970²; *L’essenza del dotto*, La Nuova Italia, Firenze 1963³; *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V.E. Alfieri, Laterza, Roma-Bari 1974; *Sulla missione del dotto*, Laterza, Bari 1967⁵; e Rizzoli, Milano 1967; *Il sistema della dottrina morale*, Sansoni, Firenze 1958; *Discorsi alla*

nazione tedesca, Utet, Torino 1957³.

Su Fichte: G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo* [1943], Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, pp. 149-235; E. Severino, *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960; P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963; G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del primo Fichte*, Argalia, Urbino 1974; C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975; M. Ivaldo, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983.

XXII

Schelling e l'idealismo

1. La negazione della cosa in sé e la natura

La filosofia di Fichte mette potentemente in luce il carattere contraddittorio del concetto di cosa in sé, ma *insieme* intende tener ferma l'esistenza della cosa in sé, la cui idea, egli scrive, «è stata in ogni tempo il fondamento di ogni filosofia anche se non si aveva chiara coscienza di essa e della contraddizione che vi si trovava».

Proprio questa fedeltà di Fichte al dualismo tradizionale lo porta a un uso del concetto di “contraddizione” che si allontana dal modo in cui tale concetto è presente nella storia del pensiero filosofico fino a Kant compreso. Anche Kant ripete che il contenuto di un concetto contraddittorio è inesistente, ossia è *niente*. Che è invece proprio quanto, come si è detto, viene rifiutato dalla filosofia di Fichte, per la quale, nonostante la contraddittorietà del suo concetto, la cosa in sé esiste.

È indubbio che Fichte è pienamente consapevole che *la contraddizione deve essere tolta*: ma il suo dualismo – cioè l'opposizione assoluta tra Io e Non-Io – gli fa concepire il togliimento della contraddizione come un processo infinito, cioè mai compiuto, come uno “sforzo” dove – come osserva Hegel – viene perpetuata «la stessa contraddizione con cui si era incominciato».

Con la filosofia di Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854; cfr. Nbb 1) l'idealismo si presenta per la prima volta in modo pienamente consapevole: *proprio perché il concetto di una cosa in sé è contraddittorio, proprio per questo la cosa in sé è un “perfetto nulla”*, ossia è assolutamente inesistente. In questo senso, Schelling recupera il principio classico che identifica il contraddittorio e l'inesistente.

Con l'accertamento dell'assoluta irrealtà della cosa in sé, il mondo dell'esperienza, e quindi quell'aspetto preminente di tale mondo che è la *natura*, non è quindi più visto come qualcosa di semplicemente *soggettivo* (sia pure nel senso della soggettività trascendentale), come invece accadeva in Kant e ancor più decisamente in Fichte. *Infatti, è proprio relativamente al Non-Io assolutamente opposto all'Io che la natura, prodotta dall'Io, è qualcosa di soggettivo*, ossia è un “oggetto” prodotto dall'attività infinita con cui l'Io si sforza di uscire dalla propria contraddizione originaria.

Ma una volta che ci si rende conto che quell'assolutamente opposto

non esiste e non può esistere, ne viene che la natura è lo stesso *Essere in sé stesso*, l'Essere che l'Io pensa e produce e che *insieme* ha la consistenza e la realtà più piena, non avendo più alle sue spalle ciò che pretende di essere la cosa in sé vera e propria.

Diventa in questo modo comprensibile come proprio Schelling, che per primo ha portato alla luce il tema centrale dell'idealismo al di fuori di ogni residuo dualistico, proprio Schelling abbia dedicato tanta attenzione alla filosofia della natura.

2. *L'indifferenza assoluta di soggetto e oggetto*

Ma la negazione schellinghiana della cosa in sé spiega anche perché Schelling, riferendosi al Principio produttore della realtà, preferisca parlare di "Assoluto" invece che di "Io".

Si riconsideri l'Io fichtiano, in quanto attività infinita che produce tutte le determinazioni dell'universo (e che tuttavia non riesce a sopprimere il limite, sempre spostantesi, della cosa in sé).

Questa produzione non solo, come si è detto, non è arbitraria ed è conforme alle "leggi necessarie" dell'Io, ma non si presenta nemmeno nella nostra esperienza, dove noi *non* facciamo esperienza della capacità del nostro pensiero di produrre il mondo, ma all'opposto ci troviamo per lo più a dipendere da situazioni di cui dobbiamo prender atto e che la nostra volontà non può modificare.

Questo nostro sentimento di dipendenza dal mondo (mondo che peraltro il nostro lo produce) è spiegabile appunto, per Fichte, dalle "leggi necessarie" secondo le quali l'Io produce il mondo e che quindi nemmeno l'Io può trasgredire. Ciò significa che l'attività creatrice dell'Io *non appare* nell'esperienza, e che l'esperienza è il risultato e il prodotto di tale attività.

L'Io è infatti un circolo, ossia è un rivolgersi a sé. Sino a che il circolo dell'Io, nel suo tracciarsi, non si è ancora congiunto con sé stesso, l'Io *non è ancora coscienza*. Solo quando il circolo ritorna su di sé (e per tale ritorno si richiede, per Fichte, l'"urto" della cosa in sé sull'attività originaria dell'Io), l'Io diventa coscienza, cioè diventa un "sé". E per porsi come Io, l'Io deve porre ciò che non è lo, ossia il Non-Io, la natura. Cioè l'Io può diventare coscienza di sé, solo se pone ciò da cui l'Io si distingue, cioè solo se pone il Non-Io, inteso come *natura*.

L'Io "puro", cioè l'Io precosciente, produce l'Io cosciente e la natura.

Ma quando Schelling, negando l'esistenza della cosa in sé, toglie ogni limite all'Io puro fichtiano, quell'Io puro precosciente non è più nemmeno un "Io": è sì il "passato trascendentale" (cioè non temporale e comune a ogni coscienza individuale) dell'Io, ma come Principio o produttore di ogni realtà non è un "Io" e non è nemmeno un "Non-Io", ma è l'Assoluto stesso, che si realizza nell'Io e nel Non-Io, nel mondo

soggettivo e in quello oggettivo, nella coscienza e nella natura. Eliminata la cosa in sé, il punto di partenza del Circolo che, congiungendosi a sé, diventa Io cosciente, non è un “Io”, ma è *indifferenza* di soggetto e oggetto, di Io e Non-Io.

Anche per Fichte l’Io puro, in quanto produttore sia della coscienza, sia della natura, è indifferenza di soggetto e oggetto; ma poiché l’Io puro fichtiano è pur sempre qualcosa che lascia al di fuori di sé la cosa in sé, rispetto alla quale esso si costituisce come principio *soggettivo* della realtà, cioè come “Io”, ne viene che in Fichte l’indifferenza di soggetto e oggetto è una *indifferenza soggettiva* di soggetto e oggetto, mentre in Schelling tale indifferenza diventa *indifferenza assoluta* di soggetto e oggetto.

(Ed è chiaro che il principio che produce *sia* il soggetto *sia* l’oggetto, non può essere soggetto piuttosto che oggetto, e viceversa; e quindi è, appunto, qualcosa che può *indifferentemente* diventare sia soggetto che oggetto, qualcosa capace di essere sia l’uno sia l’altro, e dunque “indifferenza” rispetto ai due.)

3. L’Io come autolimitazione

Nella sua maturità, Schelling richiama così il rapporto tra la propria filosofia e quella di Fichte:

«Il limite che Fichte poneva *fuori dell’Io*, fu posto così [da me] *nell’Io stesso*, e il processo divenne un processo puramente *immanente*, nel quale l’Io si occupa solamente di *sé stesso*, della contraddizione *sua propria*, posta in lui stesso, di essere cioè insieme soggetto e oggetto, finito [in quanto coscienza] e infinito [in quanto Principio produttore dell’universo]».

Il “limite”, di cui Schelling parla in questo passo, è il limite richiesto dall’autoposizione, o autocoscienza, dell’Io, ossia del farsi, l’Io, oggetto a sé stesso. La sua “attività tendente all’infinito” ritorna su di sé (e forma il Circolo di cui si è parlato qui sopra – il Circolo in cui consiste l’autocoscienza), solo se incontra un limite; ma questo limite non può più essere, come invece in Fichte, “fuori dell’Io” (appunto perché la cosa in sé è inesistente), ma deve essere posto dalla stessa attività originaria dell’Io.

Pertanto l’Io, in quanto autocoscienza, è *contraddizione*, perché è insieme infinito e finito, soggettività illimitata e oggettività limitata (ogni oggetto è qualcosa di limitato); e il processo in cui tale contraddizione è tolta è sì, come in Fichte, il processo in cui resta prodotto l’intero universo secondo leggi necessarie, ma è un processo “immanente” all’Io – che dunque, contenendo in sé stesso il proprio limite, è lo stesso Assoluto.

Non solo, ma *la contraddizione* che è tolta in questo processo *ha un*

contenuto diverso da quello che la contraddizione originaria possiede secondo Fichte; ossia non è la contraddizione del concetto di cosa in sé, ma è la contraddizione in cui consiste l'autoposizione o autocoscienza dell'Io.

Si badi infatti che se il *contraddittorio* è inesistente (è il caso della cosa in sé), il *contraddirsi* invece – cioè l'atto col quale la coscienza si contraddice – *non è inesistente*; e la coscienza di sé, in cui consiste l'autoposizione dell'Io, è appunto, in quanto *autolimitazione*, un contraddirsi, anzi è la contraddizione originaria.

Anche per Schelling il togliimento di *questa* contraddizione forma un processo infinito, ma la caratteristica fondamentale di tale processo, rispetto a Fichte, è che gli opposti (soggetto e oggetto, spirito e natura) sono *entrambi* attività dell'Io e solo a questa condizione la loro *sintesi* (la serie delle loro sintesi) può diventare qualcosa di reale e non qualcosa la cui realtà viene differita all'infinito, restando soltanto un "ideale". A differenza di Fichte, per il quale gli opposti originari sono reciprocamente indipendenti, per Schelling gli opposti originari (e derivati) si implicano dunque reciprocamente e sono reali solo nella loro sintesi: concepiti come assoluti e irrelati, concepiti cioè al di fuori della loro sintesi, essi sono "puramente ideali".

4. Da Schelling a Hegel

Come già Fichte, così Schelling sottolinea potentemente che l'Io non è soltanto una cosa esistente, «non è originariamente nel mondo degli oggetti», ma, si è visto, è un "ritorno a sé", un rivolgersi a sé stesso e un incontrarsi, cioè un *movimento* dove l'Io «*diviene oggetto* solo nel *mostrarsi oggetto* a sé stesso». L'Io si produce.

Ma per prodursi deve produrre il Non-Io, cioè la natura, rispetto alla quale l'Io si distingue e si costituisce come Io: per produrre sé stesso deve produrre l'altro da sé – ossia ciò che è altro dall'Io, considerato, quest'ultimo, in quanto esso è oggetto a sé stesso.

Si è visto anche che il "passato trascendentale" dell'Io – cioè il momento originario in cui l'Io non è ancora cosciente di sé (ossia non è ancora quell'"Io trascendentale" che è identico in ogni "io empirico"), e producendo sé produce il Tutto – è Indifferenza assoluta di soggetto e oggetto, cioè rifiuta di essere qualificato mediante la determinazione del soggetto e dell'oggetto, cioè dello spirito e della natura.

Se si vuole insistere nella metafora per la quale l'Io, come autocoscienza, è un movimento circolare, l'inizio di tale movimento è cioè concepito da Schelling come un *punto*, ossia come qualcosa privo di dimensione (fuor di metafora: privo di determinazioni).

Il punto originario o "di partenza" del movimento circolare

dell'autoriflessione dell'Io ripresenta cioè i caratteri dell'Essere eleatico o dell'Uno neoplatonico: di non essere una realtà internamente *determinata, articolata, strutturata*, ma di essere, appunto, l'assolutamente indeterminato, indifferenza assoluta rispetto alle determinazioni, l'*Assoluto*, nel senso etimologico di "separato" (da ogni determinazione). Certamente, con questa fondamentale diversità rispetto all'Essere eleatico e all'Uno neoplatonico: di non essere una realtà esterna al pensiero, ma il "punto di partenza" del movimento eterno in cui il pensiero stesso, cioè il Tutto esistente, si produce.

Ma, proprio per questo, il rapporto tra l'Assoluto, lo spirito (l'Io cosciente) e la natura deve essere inteso come il rapporto tra l'*essenza* assoluta e la sua *esistenza*: spirito e natura non sono realtà esistenti al di fuori dell'Assoluto, ma sono l'*esistenza* stessa dell'Assoluto: l'Assoluto esiste appunto come spirito e come natura; e a sua volta l'Assoluto non è una terza realtà esistente al di là dello spirito e della natura (ossia al di là delle due dimensioni fondamentali dell'esperienza), ma è l'*essenza* stessa dello spirito e della natura; ossia è l'essenza che non si realizza, come invece in Platone, nel mondo dell'iperuranio, ma qui, in questo mondo. L'idealismo di Schelling è anche una forma rigorosa di immanentismo.

Tuttavia, proprio perché l'Assoluto si presenta, in Schelling, come *indifferenza* (e dunque come indifferenza rispetto a ogni essenza – indifferenza, appunto, di soggetto e oggetto), e *insieme* come *essenza* assoluta, proprio questa circostanza spinge la filosofia di Schelling verso una situazione antinomica e sostanzialmente contraddittoria.

Se infatti l'essenza assoluta è indifferenza di soggetto e oggetto (se cioè, come dirà Hegel, essa è "la notte" in cui tutti i colori diventano neri, ossia perdono le loro differenze), ne segue che *il suo farsi esistente è la sua negazione*: appunto perché il suo esistere è un differenziarsi, cioè farsi natura e spirito.

In altri termini: l'Assoluto esiste come opposizione di natura e spirito, cioè *come differenza*; ma ciò che così esiste è appunto ciò che, come Assoluto, deve essere pensato *al di là* e al di sopra *di ogni opposizione e differenza*. Pertanto l'Assoluto, realizzandosi, nega il proprio esser Assoluto; il suo esistere è il suo sopprimersi; l'*Indifferenza*, realizzandosi, cioè facendosi esistente, diventa *Differenza*; il punto di partenza del movimento circolare dell'autocoscienza, incontrando sé, non è più un punto, ma si sdoppia e si moltiplica.

(Questa difficoltà resta poi accentuata dal problema del modo in cui l'Indifferenza assoluta di soggetto e oggetto è accessibile al soggetto e cioè alla conoscenza. La celebre tesi di Schelling sull'arte – che cioè è l'arte «è l'unico vero ed eterno organo della filosofia», perché in essa lo spirito agisce come natura, il conscio e l'inconscio si uniscono, si

che nell'arte l'Assoluto si rivela adeguatamente – non risolve il problema, perché è pur sempre la filosofia a riconoscere nell'arte il proprio organo supremo, e quindi resta pur sempre aperta la questione di come nel soggetto e nella sua espressione più alta – la filosofia – possa manifestarsi l'Indifferenza di soggetto e oggetto.)

Per uscire da questa contraddizione – per evitare cioè che l'esistenza dell'Assoluto sia negazione dell'Assoluto – Schelling, nelle fasi successive del suo pensiero, abbandona l'idealismo e ritorna al neoplatonismo e alla trascendenza dell'Assoluto: afferma un'esistenza trascendente (iperuranica) assoluta – l'esistenza dell'Uno indifferenziato –, che si costituisce al di sopra dell'esistenza mondana, intesa come differenziazione di soggetto e oggetto.

Ma c'è anche un'altra strada, che consente di superare quella contraddizione senza abbandonare l'idealismo. È la strada percorsa da Hegel.

Note bio-bibliografiche

1. **Friedrich Wilhelm Schelling** studiò allo Stift di Tubinga, dove divenne amico, tra gli altri, di Friedrich Hölderlin (1770-1843) e di Hegel. Dopo una serie di scritti sulla mitologia e sulla esegesi della Scrittura, compose alcune opere influenzate dal pensiero fichtiano: *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (1794), *Sull'io come principio della filosofia o sull'incondizionato nel sapere umano* (1795), le *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo* (1795-96). Già in questi scritti, comunque, erano presenti divergenze anche sostanziali tra il pensiero di Schelling e quello di Fichte, che diverranno esplicite soprattutto nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) e nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801). Nel frattempo Schelling aveva pubblicato altri scritti – come le *Idee per una filosofia della natura* (1797) e *Sull'anima del mondo* (1798) – che avevano destato l'interesse di Goethe (1749-1832), grazie all'appoggio del quale (e a quello dello stesso Fichte) Schelling ottenne, nel 1798, una cattedra all'Università di Jena, dove fu collega di Fichte e di Hegel e dove ebbe rapporti con i romantici. Dal 1803 al 1806 fu a Würzburg, e in questo periodo il suo pensiero si orientò sempre più verso tematiche di impronta filosofico-religiosa. Dal 1806 al 1841 fu a Monaco. Dal 1809 cessò pressoché del tutto le sue pubblicazioni, e nel 1847 smise di tenere lezioni pubbliche. Morì nel 1854.

Tra i suoi scritti tradotti in italiano: il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco e G. Semerari, Laterza, Bari 19653; l'*Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri e G. Semerari, Laterza, Bari 1969; *L'empirismo filosofico, e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967; *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974; *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, a cura di S. Drago del Boca e G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1974; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1975, 2 voll.; *Filosofia della mitologia*, a cura di L. Protesi, Mursia, Milano 1990.

Su Schelling: G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo*, cit., vol. II, pp. 237-320; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965; Id., *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, ivi, 1969; Id., *Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971; A. Petterlini, *Esperienza e ragione nel primo Schelling*, Fiorini, Verona 1972; G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milano 1990; F. Moiso, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990.

L'idealismo di Hegel e il culmine dell'*Epistémè*1. *L'Idea*

Con Schelling l'idealismo ha messo in luce che la Sostanza assoluta coincide con lo Spirito (mentre per Spinoza lo spirito è solo un attributo della Sostanza assoluta, che quindi è l'assoluta Cosa in sé). E lo Spirito è autocoscienza: già Kant aveva mostrato che la coscienza, unificando il molteplice sensibile, *sa* che esso è il contenuto della coscienza stessa: la coscienza è autocoscienza, “appercezione trascendentale”, “Io trascendentale”, l'essenza di ogni individuo cosciente. (E l'Io, per Kant, producendo e intuendo sé, produce e intuisce la struttura formale del mondo della natura.)

Si è visto però in che senso la filosofia di Schelling non sia ancora in grado di pensare adeguatamente l'autoproduzione dello Spirito, ossia il Circolo in cui consiste questa autoproduzione. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831; cfr. Nbb 1) tien fermo il principio idealistico che l'Assoluto non esiste altrove che in questo mondo, ossia nella realtà dell'esperienza, nella realtà che è il contenuto del pensiero. E quindi tien fermo, con l'idealismo di Schelling, che l'Assoluto è l'Essenza assoluta che esiste come soggetto e oggetto, spirito cosciente e natura. Ma Hegel spinge a fondo la considerazione dell'Essenza assoluta.

L'Essenza assoluta è il *Senso*, il *Significato* del Tutto, sì che ogni cosa che esiste è una forma di rispecchiamento e di individuazione dell'Essenza assoluta. Si può comprendere come si configura in Hegel l'Essenza assoluta, se si guarda all'“Idea” di Platone (cfr. *La filosofia I*, cap. IX, §§ 2-4 e 7-10). E infatti Hegel chiama “Idea” l'Essenza assoluta. Come in Platone, così in Hegel l'*idea* è la *struttura della totalità delle idee*; e, come in Platone, anche in Hegel il mondo delle idee si struttura conformemente a una legge fondamentale, che anche Hegel chiama “*dialettica*”. Col termine “Idea” Hegel non intende cioè la semplice “certezza” separata dalla “verità” (non intende cioè, come invece era avvenuto nella filosofia preidealistica, la rappresentazione soggettiva, l'“essere oggettivo” cartesiano, il “fenomeno”), ma intende la verità stessa, il vero Senso del Tutto, l'Essere assoluto.

L'Idea, in Hegel, differisce quindi anche dall'“idea trascendentale” kantiana, in cui il Tutto è sì un'“idea necessaria della ragione”, ma è pur sempre una rappresentazione soggettiva che non può esser riferita

alle cose in sé. Con l'eliminazione idealistica della cosa in sé, il Tutto non è più una semplice, per quanto necessaria, rappresentazione del soggetto, ma riacquista il suo senso originario, di essere cioè la dimensione che non ha niente al di fuori di sé.

Certamente, in Hegel, a differenza di Platone, l'Idea non esiste in un mondo iperuranico trascendente, ma esiste nell'universo immanente e presente nella coscienza umana.

Tuttavia già Platone aveva mostrato che ogni idea è partecipata *in due modi* dagli enti di questo nostro mondo. Ad esempio, l'idea di "uomo" è presente *nel concetto* di "uomo" e *nell'individuo corporeo e sensibile* che chiamiamo "uomo". L'idea è partecipata cioè dalla dimensione spirituale (il concetto) e dalla dimensione naturale (l'individuo corporeo), dallo spirito cosciente e dalla natura. Spirito cosciente e natura sono, in Platone, l'esistenza *partecipata* dell'Idea.

Ma se l'idealismo mostra che l'Idea non esiste altrove che nello spirito cosciente e nella natura, d'altra parte l'Idea (ogni idea), proprio perché è l'Essenza, di cui spirito e natura sono l'esistenza, proprio perché essa può esistere sia nella forma dello spirito cosciente sia in quella della natura, proprio per questo l'Idea, come tale, è *indifferente* alla forma in cui esiste, ossia è, appunto, *indifferenza di soggetto e oggetto*, di spirito e natura.

Ma mentre in Schelling l'"in differenza di soggetto e oggetto" è sostanzialmente *l'unica proprietà* o qualità dell'Essenza assoluta, in Hegel invece l'indifferenza di soggetto e oggetto è la proprietà che conviene *alla struttura concreta e determinata* dell'Essenza assoluta, ossia è la proprietà che conviene al *contenuto concreto e determinato* in cui l'Idea consiste.

Accade cioè che nel primo caso (Schelling) l'indifferenza di soggetto e oggetto, esistendo, si differenzi, e cioè si neghi – accade cioè che l'esistenza dell'Assoluto sia negazione dell'Assoluto (come se l'idea di "uomo", venendo partecipata in questo mondo, diventasse un "non-uomo"); mentre nel secondo caso (Hegel) questo non accade più, perché l'indifferenza di soggetto e oggetto è l'indifferenza di una struttura concreta, determinata, *che non perde, e quindi non nega, questa sua concretezza e determinatezza per il fatto di esistere come natura e come spirito*.

L'Essenza assoluta, pertanto, non è indeterminatezza e "notte" in cui le determinazioni concrete della realtà restano cancellate, ma è Idea, Senso determinato del Tutto; e poiché tale Senso può realizzarsi sia nella forma della natura sia in quella dello spirito, l'Idea è indifferenza di spirito e natura *senza che per questo la sua realizzazione sia la sua negazione*.

La realtà è Spirito autocosciente. Circolo dell'autoriflessione dell'Io. Ma il "punto di partenza" del Circolo non è più, come in Schelling, un

“punto” senza dimensione e quindi puramente indeterminato, ma è la stessa dimensione determinata del Senso del Tutto, è il “piano” o il “volume” dell’Idea, che esce da sé per ritornare a sé, ossia per riflettere su di sé e diventare cosciente di sé.

2. Logica, filosofia della Natura, filosofia dello Spirito

Hegel può così riproporre in senso nuovo il principio spinoziano che *or do et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*: nel senso che l’Idea è appunto quello stesso “ordine” (ossia struttura determinata e concreta) che è identico *nello spirito* (ossia in ciò che Spinoza chiamava “le idee”) e *nella natura* (ossia in ciò che Spinoza chiamava “cose”) – e che anzi, “logicamente”, esiste “dapprima” come natura e “poi” come Spirito, giacché se lo Spirito è Circolo, e propriamente è il momento in cui il Circolo incontra sé stesso, ne viene che il Circolo, per incontrare sé stesso, deve dapprima “uscire” dal proprio “punto di partenza”, ossia l’Idea deve dapprima “uscire” da sé per poter poi ritornare a sé (divenendo così Spirito); e questo “uscire da sé”, da parte dell’Idea, è la categoria fondamentale al cui interno si costituisce, secondo Hegel, la natura. Anche qui, Hegel eredita e sviluppa un grande tema caratteristico della filosofia di Schelling, che mostra come la natura sia il processo lungo il quale l’Assoluto diviene Spirito.

Ma se nel Circolo dello Spirito il “punto di partenza” schellinghiano deve allargarsi sino a diventare il sistema o struttura dell’Idea, e se tale sistema è il senso del Tutto, d’altra parte questo sistema non include, come invece in Platone, tutte le essenze indiscriminatamente, ma solo quelle essenze dominanti che sono le *categorie* (e cioè *non* include le essenze delle specifiche e particolari qualità empiriche). E il sistema hegeliano delle categorie non include soltanto le categorie menzionate da Aristotele e da Kant, ma tutte le determinazioni concettuali apparse lungo la storia dell’*épistème*.

L’Idea è il sistema delle determinazioni categoriali e non include le determinazioni empiriche specifiche e particolari, perché queste ultime sono prodotte appunto nel realizzarsi effettivo dell’Idea, anzi, sono appunto quella *effettività* e quella *accidentalità* che competono alla concreta esistenza storica. L’Essenza di tale esistenza è l’Idea, ossia la “razionalità”, il Senso razionale del Tutto; ma l’Essenza può esistere proprio perché si riveste di un alone di aspetti casuali, contingenti, accidentali, in sostanza *individuali*, che dunque non appartengono al sistema dell’Essenza assoluta. Come Aristotele aveva mostrato, l’Essenza (la “forma”) può esistere solo *individuandosi*, e quindi l’individuazione non appartiene all’Essenza come tale, ma è l’aspetto accidentale dell’autoproduzione dell’Assoluto.

Quando il sapere (l'*epistème*) riesce a guardare al di là della configurazione accidentale dell'Essenza, scorge allora, come scrive Hegel, che «tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale» – dove il “reale” è da intendersi appunto, in questo passo, come l'esistenza dell'Essenza (l'esistenza dell'Idea), depurata da tutta l'accidentalità che l'esistenza si porta dietro.

Già da quanto si è detto appare come la “deduzione delle categorie” debba presentarsi in modo nuovo.

In Fichte la “dottrina della scienza” (l'*epistème*) ha il compito di *dedurre* le categorie della realtà oggettiva a partire dall'Io (cioè dal soggetto).

In Schelling tale deduzione si presenta con una duplice direzione: come deduzione dell'oggetto a partire dal soggetto, e come deduzione del soggetto a partire dall'oggetto – giacché l'oggetto non ha alle proprie spalle, come in Kant e in Fichte, la cosa in sé, ma è il soggetto stesso esistente in forma oggettiva, e quindi costituito dallo stesso contenuto del soggetto: l'*epistème* si presenta così come *filosofia dello spirito* da un lato e *filosofia della natura* dall'altro.

Nell'idealismo hegeliano, dove il “punto di partenza” del Circolo dello Spirito è il sistema delle determinazioni dell'Idea, al fondamento della filosofia dello spirito e della filosofia della natura si pone la “scienza della logica”. La “logica” è la “scienza” – l'*epistème* – in quanto conoscenza, ossia deduzione, della struttura concreta dell'Idea. Come considerazione del sistema delle categorie secondo cui si realizza ogni aspetto dell'universo, si può dire che la “logica” coincide con l'ontologia e la metafisica.

3. La dialettica in Hegel e in Platone

Ma ora importa soprattutto mettere in chiaro il “procedimento scientifico” che mostra come il sistema delle categorie, in cui consiste l'Idea, *costruisce* sé stesso e si completa «per un andamento irresistibile, puro, senza accogliere nulla dal di fuori».

L'Idea stessa, cioè, a differenza dell'Idea platonica, che è immutabile, è *movimento*, *autoproduzione* “irresistibile” che non ha bisogno di nulla di esterno per costruire sé stessa, e quindi è puro processo concettuale che eternamente incomincia, eternamente si sviluppa e si completa ed eternamente diventa natura e spirito e quindi realtà storica. Proprio perché in Hegel il “punto di partenza” del Circolo dello Spirito è il “sistema” delle categorie, ne viene che movimento e divenire è non solo il Circolo, ma anche il sistema delle categorie – che a sua volta non incomincia nel tempo, ma si svolge, si completa e ritorna su di sé eternamente.

L'Assoluto, come sistema categoriale, è dunque la radice di ogni

movimento. Hegel, con una grande metafora, dice che l'Idea è «Dio prima della creazione del mondo», ossia è l'Essenza assoluta considerata distintamente dalla sua individuazione nella natura e nello spirito. Ma Dio prima della creazione del mondo è il movimento puro, originario, in cui la razionalità – cioè l'Essenza, il Senso razionale dell'universo, l'assoluto sistema categoriale – si sviluppa “irresistibilmente” dalla sua forma più semplice alla sua forma più complessa. La “dialettica” è innanzitutto questo sviluppo.

Per Platone la “dialettica” è sì movimento, ma è il movimento col quale l'*epistème* (la conoscenza umana nella sua forma più alta) svela l'articolazione dell'immutabile mondo delle idee, ossia vede nell'uno (cioè in un'idea) il molteplice (cioè una molteplicità di idee) e nel molteplice l'uno. In Platone, cioè, il movimento compete *epistème*, non al suo contenuto, ossia all'Essere.

L'idealismo hegeliano – sfruttando peraltro largamente l'impostazione di Fichte e di Schelling – mostra invece come la “dialettica” non sia semplicemente un carattere dell'*estème*, ma sia il carattere fondamentale del contenuto dell'*epistème*: la dialettica è innanzitutto l'Assoluto stesso, lo sviluppo stesso dell'Idea.

E la dialettica è la legge secondo cui si costruisce non solo il sistema categoriale dell'Idea, ma lo sviluppo in cui l'Idea si fa natura e spirito.

Cerchiamo di chiarire il senso di queste ultime considerazioni.

4. La deduzione delle categorie in Kant, Fichte, Schelling

Nell'idealismo hegeliano, come in quello di Fichte e di Schelling, il sistema delle categorie non è qualcosa che si possa “trovare”, o “descrivere”, o “enumerare”, ma deve essere “dedotto”.

E *dedurre una categoria* (ad esempio la categoria di “causa”, o di “sostanza”, o di “unità”, o di “azione reciproca”) significa *togliere una contraddizione*. Ogni categoria è cioè una determinazione senza di cui la coscienza resterebbe in una certa contraddizione. Il modo specifico in cui una certa contraddizione è tolta costituisce appunto una certa categoria.

La “scienza” (l'*epistème*) si presenta quindi, nell'idealismo, come la conoscenza del processo in cui sono tolte tutte le contraddizioni che debbono esser tolte; e quindi come il processo in cui sono dedotte tutte le categorie che debbono esser dedotte. Tale processo è il processo dell'Io, cioè della stessa realtà autocosciente; e la “scienza” è la forma più alta dell'autocoscienza della realtà spirituale e prende coscienza dell'intero sviluppo di tale realtà.

La “scienza” è *epistème* (Fichte, Schelling, Hegel, usando la parola *Wissenschaft*, “scienza”, pensano infatti quello stesso che è pensato nella parola *epistème*) proprio perché è coscienza del processo del

toglimento della contraddizione, il quale è un processo “irresistibile”, proprio perché è un siffatto toglimento. Per questo suo carattere, la deduzione idealistica delle categorie differisce dalla kantiana “deduzione trascendentale delle categorie” – che tuttavia si propone anch’essa di mostrare come le categorie non siano concetti arbitrari (o semplici modi di pensare, di cui l’Io si troverebbe dotato), ma si costituiscono perché «l’intelletto pensa l’oggetto (= X) dell’intuizione sensibile» (cfr. cap. XVII, §§ 2-4), ossia perché la coscienza umana è essenzialmente un pensare la cosa in sé come il fondo in cui si radica il molteplice empirico e le categorie sono appunto i vari modi in cui tale molteplice è unificato dal soggetto relativamente a quel fondo.

Anche per Fichte l’intelletto finito dell’uomo pensa la cosa in sé; ma non come oggetto (sia pure inconoscibile) delle intuizioni sensibili, ma come l’assolutamente opposto, cioè come l’assolutamente altro rispetto a ogni determinazione posta dall’Io. La contraddizione originaria, in Fichte, è appunto l’opposizione assoluta tra Io e Non-Io (in quanto cosa in sé). E il toglimento della contraddizione (ossia la deduzione delle categorie), qui, si è visto, è la posizione di una *sintesi* tra gli assolutamente opposti, ossia è la posizione di una *relazione* che toglia l’opposizione assoluta.

Ma poiché per il kantiano Fichte l’opposizione assoluta (ossia l’assolutezza dell’opposizione) è *insuperabile* e *ineliminabile* (appunto perché è assoluta), la sintesi degli opposti continua a mantenere in sé l’opposizione assoluta, cioè la contraddizione originaria; la quale, quindi, non è tolta, ma è risospinta sempre più in là, all’infinito, e la sintesi si costituisce come una serie infinita di sintesi. Ogni sintesi è pertanto uno stadio dello sviluppo infinito in cui l’Io si sforza di liberarsi dalla contraddizione originaria. Ossia ogni stadio è un modo di togliere la contraddizione, nel quale la contraddizione si ripresenta; e ogni stadio è il costituirsi di una categoria. (L’ultima categoria dedotta, per Fichte, è la “decisione assoluta della ragione”, di cui si è parlato, ossia è la ragione pratica che assume come “ideale”, come imperativo categorico l’assolutezza dell’Io e l’inesistenza della cosa in sé.)

Per Fichte, l’assolutezza dell’opposizione è dunque, *insieme*, la contraddizione originaria e la situazione inoltrepassabile in cui si trova l’Io – si che la sintesi tra gli opposti è solo il *tentativo* di togliere la contraddizione, e quindi tutte le categorie dedotte sono aspetti di questo tentativo.

Nell’idealismo di Schelling, invece, dove la cosa in sé resta assolutamente eliminata, gli opposti (Io e Non-Io, soggetto e oggetto, spirito e natura, realtà e negazione della realtà, ecc.) *non* sono assoluti opposti, ma sono entrambi attività dell’Io e la contraddizione sorge quando (erroneamente) li si concepisce come assoluti, cioè come

irrelati, e quindi quando la loro opposizione è intesa come opposizione assoluta.

Anche per Schelling la contraddizione è determinata dall'opposizione assoluta – da ogni forma di opposizione assoluta –; ma mentre per Fichte l'opposizione assoluta *esiste* effettivamente e definitivamente, e la sintesi è il *tentativo* di oltrepassarla, viceversa nell'idealismo schellinghiano l'opposizione assoluta è il *tentativo* del pensiero di concepire gli opposti come assoluti opposti, e la sintesi degli opposti è il togliimento *effettivo, reale* dell'opposizione assoluta, e quindi è il togliimento effettivo e reale della contraddizione.

In altri termini, mentre in Fichte la sintesi degli assolutamente opposti unisce (tenta di unire) ciò che è originariamente separato, in Schelling invece l'opposizione assoluta separa (tenta di separare) ciò che è originariamente unito nell'Io.

5. Il “metodo dialettico” hegeliano

Il “metodo dialettico” hegeliano è l'approfondimento e la formulazione più rigorosa di questa tematica schellinghiana.

Tale metodo non si riferisce a questo piuttosto che a quel tipo di realtà, *ma a ogni determinazione*; e ci si spiega quindi perché Hegel, formulando il metodo dialettico, parli innanzitutto di “determinazioni” e non di “attività dell'Io” (Io e Non-Io essendo entrambi, in Schelling, appunto “attività” dell'Io). Il metodo dialettico hegeliano è l'esposizione della dialettica reale dell'Idea (o *Lógos*) ossia è l'esposizione della “logicità”, che costituisce *ogni* regione della realtà. La “logicità” è appunto l'Idea nel suo costruirsi in modo immanente e necessario.

a) Ogni determinazione dell'Idea si presenta dapprima nel suo essere assolutamente separata e opposta rispetto alle altre determinazioni.

Essa è qualcosa di limitato e di astratto, che tuttavia si presenta come qualcosa di assoluto che è e sussiste per sé stesso, autonoma e indipendente rispetto alle altre. La parte si presenta cioè come il tutto.

Hegel chiama l'“intelletto” questo modo di pensare che separa, isola e rende assoluta la determinazione limitata e finita. La “logicità” presenta cioè dapprima un aspetto “astratto” e “intellettuale”.

Si consideri una certa determinazione, ad esempio la “vita”. Ebbene, l'“intelletto” separa il significato “vita” (e ogni altro significato) da tutte le altre determinazioni – e quindi anche dal significato “morte” –, e considera quel significato come qualcosa che per costituirsi non ha bisogno di nient'altro che di sé.

Il senso comune, la scienza, la religione, le forme inadeguate di filosofia si muovono tutte, per Hegel, all'interno dell'“intelletto”. L'opposizione assoluta di Io e Non-Io è quindi anch'essa un'operazione

dell'“intelletto” astratto.

b) Ma ogni determinazione dell'“intelletto” si sopprime e diventa il proprio opposto.

Ad esempio, la “vita”, isolata dalla morte, considerata cioè a prescindere dalla “morte”, non può nemmeno presentarsi come negazione della “morte”: appunto perché, per essere negazione della morte, la vita dovrebbe essere in relazione alla morte. Isolata dalla morte, la vita diventa quindi essa stessa “morte”.

Analogamente, il “bene”, isolato dal “male”, non può essere nemmeno negazione del male, e quindi diventa esso stesso “male”. E considerazioni analoghe si possono fare a proposito di tutte le opposizioni: Io-Non-Io, soggetto-oggetto, Dio-mondo, realtà-irrealtà, causa-effetto, sostanza-accidente, apparenza-realtà, ecc.

L'isolamento delle determinazioni – e quindi l'isolamento di un opposto dal proprio opposto, l'isolamento cioè dove gli opposti diventano assoluti opposti – fa sì che la determinazione si presenti come identica al proprio opposto, e cioè *si contraddice*. Ogni determinazione intellettuale, e quindi finita, è un contraddirsi, nel senso che essa viene a presentarsi come la propria negazione.

Se il primo momento della “logicità”, ossia del movimento della dialettica dell'Idea, è il momento dell'intelletto astratto, questo secondo momento di tale movimento, dove la determinazione si contraddice, è chiamato da Hegel “momento dialettico”, o “negativo razionale”.

c) Il terzo momento della “logicità” è il momento “speculativo”, o “positivo razionale”: esso «concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione», e questa unità è ciò che resta di “affermativo” nel contraddirsi delle determinazioni intellettuali. Il terzo momento della “logicità”, ossia della dialettica dell'Idea, è la “ragione”, intesa appunto come *unità degli opposti*.

Quest'ultima espressione va intesa adeguatamente. Essa non significa che gli opposti siano identici e quindi non siano opposti: significa invece che la contraddizione delle determinazioni intellettuali è tolta solo se esse sono tolte dal loro isolamento e vengono concepite nella loro unità e relazione.

Se infatti la contraddizione scaturisce dall'isolamento (cioè dall'assoluta opposizione) delle determinazioni, il togliimento della contraddizione è prodotto dal togliimento dell'isolamento, ossia dal togliimento *dell'assolutezza* dell'opposizione.

In altri termini: se gli opposti sono assoluti opposti, essi si contraddicono, ognuno diventa il proprio opposto: quindi *l'opposto resta quell'opposto che esso è, la determinazione resta identica a sé* – il bene resta bene, la vita vita, il soggetto soggetto, ecc. – *solo in quanto si concepisce la determinazione nella sua unità col proprio opposto* (ossia

con la propria negazione), cioè solo in quanto, appunto, «si concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione». (Come già Fichte e Schelling, Hegel chiama “tesi” la determinazione intellettuale, “antitesi” il suo opposto e “sintesi” la loro unità e relazione.)

Nello sviluppo della “logicità” la contraddizione dialettica non è dunque il risultato definitivo – come invece avviene nello scetticismo –, ma è ciò che resta *tolto* nel carattere “positivo” e “affermativo” della razionalità, ossia nella unità degli opposti.

6. Logica dialettica e logica classica

Appare, da quanto precede, che la innovazione di Hegel rispetto alla logica classica – e quindi rispetto al principio supremo di essa, che è il principio di non contraddizione – è anche l'estremo approfondimento di essa.

Nella tradizione logica, il principio di non contraddizione e di identità sono infatti prevalentemente intesi *all'interno dell'intelletto*. Si ritiene, ad esempio, che ogni determinazione – consideriamo ad esempio il “bene” – possa essere identica a sé stessa solo se non è mescolata ad altro, solo cioè se è purificata da ogni rapporto, relazione, unità col suo opposto.

Si ritiene cioè che per difendere il principio di non contraddizione e di identità – e in generale tutte le forme della logica tradizionale – sia necessario isolare e separare ogni determinazione dal contesto in cui essa si trova, sia necessario cioè concepire la realtà come un insieme di opposizioni assolute.

Ma Hegel mostra che proprio questo modo “intellettuale” di difendere l'identità e l'incontraddittorietà delle determinazioni, proprio esso è il responsabile del loro contraddirsi, proprio esso produce la contraddizione dove la determinazione è diversa da sé e identica al proprio opposto.

Per essere identica a sé e diversa dal proprio opposto, la determinazione deve essere *unita* al proprio opposto. E quanto Eraclito (cfr. *La filosofia I*, cap. III, § 2) aveva già visto. L'idealismo hegeliano non nega dunque – come spesso si sostiene – il principio di non contraddizione, di identità e in generale le forme della logica classica, ma nega la loro astratta interpretazione “intellettuale”.

7. Il sistema dialettico

a) Il *sistema* categoriale che costituisce l'Idea si sviluppa appunto secondo i tre momenti del *metodo* dialettico, indicati nel § 5.

Come in Fichte e in Schelling, ogni categoria è una sintesi di

determinazioni categoriali (ossia di categorie) opposte, e la “deduzione” della categoria è il togliimento della contraddizione provocata dall’isolamento di tali determinazioni.

Se infatti la sintesi o unità degli opposti, che è ottenuta col togliimento di una certa contraddizione, è a sua volta una determinazione categoriale finita e dunque “intellettuale”, tale sintesi è daccapo una tesi o determinazione astratta, ossia è un contraddirsi e un diventare il proprio opposto, e così via.

Ma questo processo non è, come in Fichte (e, sia pure in senso diverso, anche in Schelling), un processo indefinito. Il processo non solo ha un punto di partenza e un percorso obbligato – ha cioè, come dice Hegel, un “andamento irresistibile” –, ma anche un punto di arrivo obbligato, che è costituito da quella categoria che non può essere a sua volta tesi di una sintesi più ampia: questa categoria insuperabile, questa sintesi suprema è l’Idea stessa come *Totalità*.

All’altro estremo, il processo deve quindi iniziare con la categoria assolutamente *semplice*, che non può essere sintesi di alcun’altra categoria; e questa categoria semplicissima è l’*Essere* indeterminato e indifferenziato, l’*Essere*, così come esso è pensato nella filosofia di Parmenide.

Hegel ritiene anzi di poter mostrare che il movimento logico-dialettico dell’Idea corrisponde al movimento storico del pensiero filosofico, nel senso che la storia della filosofia ha essa stessa un “andamento irresistibile” e necessario, in cui ogni filosofia ha il compito di portare alla luce, nel tempo storico, una delle eterne categorie dell’Idea, e di essere superata nel tempo così come la categoria che le corrisponde è eternamente superata nel movimento dell’Idea.

Il togliimento della contraddizione è infatti la negazione di ogni categoria finita nella sua pretesa di valere come l’Assoluto, ma non è la negazione della categoria in quanto tale – che dunque resta *conservata* nel processo che oltrepassa la sua pretesa di assolutezza. L’idealismo presenta quindi sé stesso come la forma suprema e insuperabile di filosofia.

b) L’impresa gigantesca del pensiero hegeliano appare in tutta la sua luce se si tiene presente che Hegel, nello sviluppo dialettico, non intende soltanto determinare concretamente il contenuto dell’Idea – cioè il contenuto di “Dio prima della creazione del mondo” –, ma anche il modo in cui l’Idea, nel Circolo dell’autoriflessione dell’Assoluto, si fa natura e spirito, si realizza cioè come natura e spirito, e il modo in cui questi (come già in Schelling e in Fichte) si sviluppino dialetticamente. E Hegel non solo intende mostrare il carattere dialettico della storia della filosofia, ma anche il carattere dialettico dell’intera storia universale, concepita come il processo di

liberazione dello Spirito.

Qui si rilevi soltanto che se il “punto di partenza” del *Circolo dell'autoriflessione dell'Assoluto* è il sistema categoriale dell'Idea, questo stesso sistema, che culmina nella categoria onnicomprensiva della *Totalità*, diventa la *tesi* rispetto all'antitesi costituita dalla Natura, ossia dal momento in cui l'Assoluto, cioè l'Idea, per ritornare a sé, deve *uscire da sé*.

Rispetto all'“esser fuori di sé”, nella Natura, l'Idea come tale è “in sé”; e l'Idea e la Natura (l'“in sé” e il “fuori di sé”) sono gli opposti (tesi e antitesi) fondamentali, la cui unità (sintesi) è costituita dal momento in cui l'Idea, ritornata su di sé, diventa coscienza di sé, cioè “*spirito*”, Idea “in sé e per sé”.

L'uomo è il luogo dello Spirito e tutte le forme della coscienza umana sono il modo concreto in cui l'Idea diventa cosciente di sé. È cioè nell'uomo – e quindi nella storia dell'uomo – che Dio diventa cosciente di sé.

In altri termini, come il “punto di partenza” del Circolo assoluto non è un “punto”, ma un *piano* o un *volume*, così il “punto” in cui il Circolo tocca sé stesso non è un “punto”, ma daccapo è un piano e un volume: ogni forma della coscienza umana, dalla più semplice alla più complessa, dalla più primitiva e ingenua alla più matura, è un modo in cui Dio prende coscienza di sé; e l'evoluzione della coscienza dai gradi più bassi a quelli più alti si realizza non casualmente, ma secondo la necessità del movimento dialettico.

Pertanto, la coscienza, che dapprima è individuale, diventa poi coscienza sociale, cioè famiglia, società civile, Stato; e poi coscienza religiosa, coscienza artistica, coscienza filosofica. E mentre in ogni forma inferiore di coscienza, la coscienza è sì Dio che vede sé stesso, ma che non si vede *come Dio*, ma come ciò che di volta in volta si presenta in queste forme di coscienza, invece nella religione, nell'arte e nella filosofia Dio vede sé stesso *come Dio*: nella religione Dio si vede come *assoluto Oggetto* (nella religione, infatti, l'Uomo, e cioè Dio, vede Dio come l'assolutamente *Altro*, ossia come Oggetto), nell'arte come *assoluto Soggetto* (cioè come creazione soggettiva dell'universo), e nella filosofia come *Unità di Soggetto e Oggetto*, di Pensiero e di Essere.

E anche l'autocoscienza filosofica di Dio, come si è accennato, è un processo dialettico, che dalla forma più semplice del pensiero filosofico culmina nell'idealismo e propriamente nella forma che l'idealismo assume nella stessa filosofia hegeliana, che dunque presenta sé stessa come l'autorivelazione assoluta e definitiva di Dio e, insieme, come espressione della verità più profonda del cristianesimo, la quale diventa accessibile solo quando si abbandona il punto di vista dell'intelletto (al quale rimane ferma la critica illuministica del cristianesimo) e ci si pone in quello della ragione. “Trinità”,

“incarnazione” e “redenzione” appaiono allora come anticipazione del processo in cui l’Idea si incarna nella Natura e si redime nello Spirito.

La stessa triade hegeliana che abbiamo utilizzato nel corso di queste pagine, cioè l’affermazione immediata dell’identità di certezza e verità, l’opposizione di certezza e verità e l’affermazione mediata dell’identità di certezza e verità, è intesa da Hegel come uno sviluppo dialettico, in cui la realtà, isolata dal pensiero (realismo tradizionale), si contraddice (ossia, nel pensiero moderno, diventa soggettività) e questa contraddizione è tolta nell’idealismo, che pensa l’unità della realtà e del pensiero.

8. Lo Stato

Attraverso la mediazione della *Natura*, l’Idea si fa *Spirito* (§ 7, b). E lo Spirito è lo sviluppo che dalla separazione degli opposti – *Spirito soggettivo* e *Spirito oggettivo* – perviene alla loro unificazione nello *Spirito assoluto* (dove, daccapo, l’opposizione di arte e religione è superata dalla *filosofia*). Una struttura grandiosa ed estremamente complessa.

Limitiamoci qui ad alcune considerazioni sullo “Spirito oggettivo” – lo spirito, cioè, non in quanto principio psichico e coscienza individuale, ma in quanto *mondo umano* realizzatesi nelle diverse forme di istituzioni sociali, e soprattutto in quella istituzione suprema che è lo *Stato* (la quale, per Hegel, è la sintesi in cui restano unificati gli opposti che, nello Spirito oggettivo, sono costituiti dalla *famiglia* e dalla *società civile*).

Proprio perché il processo dialettico, e quindi il processo che conduce dall’Idea allo Spirito, ha un “andamento irresistibile”, lo sviluppo che unisce gli individui nello Stato (e certo, prima ancora, nella famiglia e nella “società civile”, che è la rete dei rapporti economici e giuridici) ha esso stesso un andamento irresistibile, è cioè esso stesso uno sviluppo necessario, inevitabile, e quindi non dipendente dalla iniziativa degli individui e dalla loro decisione di unirsi mediante un “contratto sociale”.

La dottrina del contratto sociale, per Hegel, è ancora un’espressione del punto di vista dell’intelletto astratto, che separa gli individui dalla loro unità sociale e concepisce tale unità come una relazione esterna, accidentale rispetto agli individui, e quindi tale da poter essere oggetto di una pattuizione arbitraria.

Il rifiuto hegeliano della prospettiva contrattualistica coincide con il recupero della concezione aristotelica dello Stato, per la quale lo Stato è un ente “naturale”, in quanto esso è il fine dell’uomo. Ciò che nel linguaggio aristotelico è detto “naturale” è quello stesso che per Hegel ha carattere *dialettico*: l’evoluzione che conduce allo Stato ha un

carattere dialettico, ossia appartiene a quella “natura” di ogni determinazione, che è la legge dialettica della realtà. Come Aristotele, Hegel rileva appunto che lo Stato è il fine immanente dell’individuo. E proprio perché non è il semplice prodotto delle volontà individuali, esso è “volontà divina”. Recuperando la concezione aristotelica, Hegel recupera anche la concezione di Spinoza, per la quale il passaggio dall’istinto alla ragione è una necessità inevitabile nel processo che conduce l’uomo a diventare consapevole della propria appartenenza alla Sostanza assoluta.

Lo Stato è «la sostanza etica consapevole di sé» (*Enciclopedia*, § 535). È la Sostanza, cioè l’Assoluto, nella forma della “eticità”.

Questo significa, innanzitutto, che l’attività dello Stato non è la semplice somma dell’attività degli individui, ma è superiore a quella dei semplici individui: lo Stato è il soggetto e il protagonista della storia.

In secondo luogo, l’attività dello Stato non consiste nell’attività economica, giuridica, o amministrativa, corporativa della società civile, ma è attività *etica*, che unisce in sé quegli opposti, che sono costituiti dal “diritto”, in cui è essenziale la conformità esteriore alla legge, indipendentemente dalle convinzioni interiori, e dalla “morale”, in cui, viceversa, è essenziale la conformità interiore alla legge – la “buona volontà”, la “ragion pratica” kantiana.

C’è diritto, quando c’è conformità alla legge, separatamente dalla morale; c’è morale quando c’è conformità alla legge separatamente dal diritto. Come in ogni separazione astratta, anche queste determinazioni astratte e intellettuali (“diritto” e “morale”) si contraddicono, e il togliimento di questa contraddizione è la loro unità “speculativa” o “positivo-razionale”.

L’eticità è l’unità del diritto e della morale: legge esterna che si fa interiore, coscienza morale che si fa legislazione della comunità sociale. Lo Stato è appunto l’eticità, la “sostanza etica”, che peraltro non agisce inconsapevolmente, ossia non è semplicemente l’unità del diritto e della morale, ma sa di esserlo. Appunto per questo lo Stato, nella sua forma compiuta è, per Hegel, “Stato etico”.

Proprio perché lo Stato etico è unità di diritto e di morale, è privo di ragione sia il volersi contrapporre allo Stato in base all’astratta rivendicazione delle norme giuridiche, sia volersi contrapporre ad esso in base all’altrettanto astratta rivendicazione della coscienza morale (sono, queste, le due strade battute dalla concezione democratico-liberale). È in questo senso che lo Stato ha un carattere *assoluto*.

9. La storia

E non solo lo sviluppo che conduce allo Stato (come ad ogni altro

momento della realtà) ha un carattere necessario, ma anche il modo specifico in cui nella storia lo Stato è andato presentandosi.

Nella sua forma più compiuta, lo Stato non è una volontà esterna alle volontà individuali, e quindi solo nello Stato – secondo quanto già pensava Rousseau – l'individuo è autenticamente libero e sa di esserlo. Ma nel processo storico che spinge necessariamente gli individui ad unirsi, lo Stato si presenta dapprima, presso i popoli orientali, come libertà *di uno solo* (il monarca), e poi, nel mondo greco-romano, come libertà *di alcuni*: è nel mondo cristiano-germanico che l'uomo acquista coscienza della libertà di *tutti gli uomini*, cioè dell'uomo in quanto uomo, e realizza da ultimo questa libertà non semplicemente nella sua vita interiore, o nella vita familiare e economica, ma nello Stato, che conferisce all'uomo la libertà e la consapevolezza di essere libero.

Il fine della storia è la libertà dell'uomo e il processo della liberazione dell'uomo è il processo stesso in cui Dio si libera da ogni limitazione, servendosi delle volontà individuali come mezzi per la propria autorealizzazione. "L'astuzia della Ragione" consiste appunto nella capacità della Ragione divina di utilizzare le passioni e gli intenti degli uomini per realizzare sé stessa.

10. Lo Stato etico e l'*epistème*

Lo Stato è "Dio in terra" – e quindi l'individuo che si oppone ad esso, o intende separarsi da esso, è per ciò stesso errore, contraddizione –; ed è sul fondamento del Dio terreno (Hobbes chiamava lo Stato "Dio mortale") che si apre la dimensione dello Spirito assoluto (cioè dell'arte, della religione, della filosofia).

La concezione democratico-liberale *separa* l'individuo dallo Stato, e intende far valere i diritti dell'individuo contro questo Stato che gli si contrappone. Per Hegel la concezione democratico-liberale è cioè un'espressione dell'intelletto astratto. A sua volta, Hobbes separa lo Stato dall'individuo e fa valere i diritti dello Stato contro l'individuo che gli si contrappone. Anche lo Stato assoluto hobbesiano è una forma dell'intelletto astratto. La razionalità dialettica supera le contraddizioni che scaturiscono da un individuo concepito come separato dallo Stato, e da uno Stato concepito come separato dall'individuo. È rispetto a questa unità di individuo e Stato che è impensabile una contrapposizione e una autonomia dell'individuo.

Questo modo di intendere l'unità di individuo e Stato è essenzialmente legato alla razionalità dialettica, cioè al modo in cui l'*epistème* raggiunge il proprio culmine nella filosofia hegeliana. La crisi dell'*epistème* nella filosofia contemporanea è quindi anche la crisi del modo in cui Hegel concepisce l'unità di individuo e Stato, ossia di ciò che Hegel chiama "Stato etico". E la crisi dello Stato etico è la crisi

di ogni concezione assolutistica e totalitaria dello Stato. La critica che la filosofia contemporanea rivolge all'*epistémè* è quindi essenzialmente legata alla critica che la concezione democratica rivolge alla concezione assolutistica e totalitaria dello Stato.

11. *L'idealismo, la filosofia greca e la filosofia dopo Hegel*

L'idealismo hegeliano è effettivamente un grande *ritorno* all'inizio della storia del pensiero filosofico, cioè alla filosofia greca. E dà quindi a tale storia la forma (daccapo!) di un *circolo*, dove il punto di partenza si trova, insieme, estremamente lontano e estremamente vicino a sé stesso; dove l'inizio ha il suo estremo approfondimento e quindi è, insieme, del tutto superato e del tutto conservato.

Ciò è innanzitutto visibile nel rapporto tra identità immediata e identità mediata di certezza e verità – che è appunto il rapporto tra realismo tradizionale e idealismo.

Ma questo ritorno è visibile anche nel concetto idealistico del *Circolo* dell'autoriflessione dell'Assoluto. Per la filosofia greca l'universo proviene dall'Assoluto e all'Assoluto ritorna: nei capitoli XI e XIII de *La filosofia antica e medioevale* si è appunto parlato del “Circolo” secondo cui si costituisce la totalità dell'essere. Nell'idealismo il *Circolo* rimane, ma non riguarda più il movimento fondamentale della realtà esterna al pensiero, ma riguarda il movimento fondamentale di quell'unica realtà che è il pensiero stesso. La produzione dell'essere diventa, nell'idealismo, l'autoproduzione del pensiero, che pone il proprio contenuto come totalità dell'essere.

Inoltre, il concetto hegeliano di “ragione” come unità degli opposti si riconnette esplicitamente e consapevolmente al senso eracliteo del *Lógos*, inteso appunto come unità degli opposti. Ma, come si è rilevato a suo tempo (cfr. *La filosofia I*, capp.I-III), Eraclito, con questo concetto, non fa che rendere esplicito il principio col quale e nel quale la filosofia incomincia la propria storia: *il principio unificatore del molteplice*, il principio dell'identità del diverso (ossia della totalità del diverso). Nel più antico pensiero filosofico l'affermazione dell'identità del diverso è appunto, sia pure in forma implicita, la negazione dell'isolamento delle varie determinazioni del Tutto.

E come nella più antica filosofia greca il processo di *produzione* del mondo da parte dell'*arché* è lo stesso processo nel quale l'unità indeterminata, indifferenziata e semplice (l'*àpeiron*), in cui l'*arché* consiste, *si differenzia* nella molteplicità delle determinazioni del mondo, così l'*autoproduzione* dell'Idea è insieme il *differenziarsi* dialettico della categoria più semplice e indeterminata (la categoria dell'*Essere*) nella molteplicità del sistema delle categorie, del sistema cioè che si realizza come natura e come spirito.

Infine, la filosofia di Hegel è la forma più alta raggiunta dall'*epistème*. Marx è convinto che, dopo Hegel, non si tratta più di *comprendere* il mondo – questo compito sarebbe stato sostanzialmente assolto da Hegel – ma si tratta di *cambiarlo*.

E infatti, dopo Hegel, il pensiero filosofico ha di mira soprattutto, da un lato, il problema del cambiamento del mondo, alla guida del quale si sono poste la scienza e la tecnica moderna, e, dall'altro, la pretesa dell'*epistème* di porsi come il sapere definitivo, stabile, assoluto e incontrovertibile. Contro questa gigantesca e grandiosa volontà di verità, che anima l'*epistème*, si sono rivolte tutte le forze che dominano la moderna civiltà occidentale: il cristianesimo, che non intende lasciare alla filosofia l'ultima parola sul senso del mondo, l'economia borghese, alla quale la filosofia non serve per l'incremento indefinito della produzione e del profitto, la scienza moderna, che invece consente la costruzione degli strumenti che non solo promuovono l'espansione economica, ma, ormai, il dominio dell'universo. In questo contesto, anche il pensiero filosofico, dopo Hegel, si è sempre più decisamente trasformato in critica della volontà della filosofia di essere *epistème*.

Certo, questo ora indicato è l'aspetto soltanto apparente del rapporto autentico tra l'*epistème* e la civiltà occidentale – un rapporto che tuttavia stenta ancora a venire alla luce.

Si è già rilevato che l'Occidente può proporsi il cambiamento e la ricostruzione del mondo, solo in quanto l'*epistème*, all'inizio della storia dell'Occidente, ha evocato il “mondo”, ossia la dimensione in cui le cose escono dal niente e ritornano nel niente: solo se le cose sono disponibili sia all'essere sia al niente, solo se sono concepite come questa oscillazione infinita che percorre l'estrema distanza dell'essere dal niente, solo a questa condizione possono sorgere i progetti di quel dominio radicale e inaudito sulle cose, che assegna le cose all'essere e al niente (anche quando evita di riflettere sul senso di queste decisive parole), le crea e le annienta, le produce e le distrugge, le cambia e le trasforma. E la volontà di potenza è, insieme, la volontà di salvezza dall'angoscia provocata dall'imprevedibilità del divenire.

Nella filosofia antica, l'*epistème*, dopo avere evocato il “mondo” – e, certo, uno dei tratti più ardui a comprendersi è che, prima dei greci, *non c'è* “mondo” ! – concepisce il pensiero dell'uomo come; *contemplazione*: il pensiero contempla la produzione dell'universo. E tuttavia, già nella filosofia antica, l'*epistème* si pone come guida e principio di tutto ciò che può essere prodotto dall'uomo.

Nella filosofia moderna, l'*epistème* giunge a vedere nel pensiero stesso il principio produttivo dell'universo, dapprima dell'universo soggettivo e fenomenico, e poi, con l'idealismo, dell'universo in ogni suo aspetto. La forza produttiva dell'azione e della volontà è così

collocata nel cuore stesso del pensiero: nella sua essenza più profonda il pensiero, la razionalità, non è contemplazione, ma *produzione*. Invitando a cambiare il mondo, Marx ha sostanzialmente tratto le conseguenze del principio che il mondo è autoproduzione del pensiero.

In questo senso, la volontà di potenza, che caratterizza la civiltà moderna e soprattutto la civiltà della tecnica, ha la sua formulazione più radicale proprio in quella filosofia idealistica che ci si ostina a considerare come un “umanesimo” irriducibilmente ostile e antitetico allo spirito scientifico-tecnologico del nostro tempo. L'autoproduzione idealistica dello Spirito e il dominio scientifico-tecnologico dell'universo hanno la stessa anima.

Ma di questo la nostra cultura non sembra accorgersi. In essa, invece, è divenuta prevalente la convinzione che la volontà di verità, che anima l'*epistème*, ostacoli e infine renda impossibile la volontà di potenza. E in effetti un dominio senza limiti è impedito da quel limite in cui vuol consistere la verità assoluta, definitiva, incontrovertibile, alla quale l'*epistème* si è sempre rivolta.

Tutto questo non significa che dopo Hegel la filosofia non si presenti più come *epistème*. All'opposto, vi sono grandi filosofie, come ad esempio quella di Schopenhauer, di Marx, il neohegelismo anglosassone e italiano, l'intuizionismo di Bergson, la fenomenologia di Husserl (ma anche lo spiritualismo di Rosmini e Gioberti), che sono vere e proprie forme di *epistème*. E tuttavia si tratta di forme che, in vari modi, sono riconducibili alle forme preesistenti di *epistème*, oppure, come nel caso del marxismo (che peraltro è una forma vera e propria di hegelismo), si associano al tema del cambiamento del mondo.

Un tema, questo, si ribadisca, che non è estraneo *epistème*, perché essa ha appunto evocato il “mondo” come luogo del *movimento* e quindi come dimensione disponibile alle forze che intendono trasformarla e dominarla. Ma mentre fino a Hegel l'*epistème* ritiene che ogni forma di cambiamento del mondo, da parte dell'uomo, debba avvenire sotto la sua guida, dopo Hegel si fa strada in vari modi la persuasione che il mondo può essere cambiato solo riducendo e infine distruggendo l'*epistème*.

Questo grandioso processo di distruzione, che incomincia all'interno della stessa scuola hegeliana (Feuerbach, Marx) e ha le sue prime grandi espressioni in Kierkegaard e Nietzsche, è la caratteristica fondamentale della filosofia contemporanea, dallo storicismo all'esistenzialismo, dal pragmatismo al neopositivismo.

Il problema, a questo punto, riguarda il senso e il valore della distruzione *epistème*. E tale problema si inserisce nel più ampio problema della distruzione, da parte della civiltà della tecnica, della

civiltà tradizionale dell'Occidente. Il problema del senso della nostra civiltà.

Note bio-bibliografiche

1. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** nasce a Stoccarda nel 1770. Nell'ottobre del 1788 è a Tubinga, dove si iscrive all'Università locale e viene ammesso allo Stift (il celebre collegio, destinato alla formazione del clero protestante, nel quale è compagno di studi, tra gli altri, di Schelling e di Hölderlin). Tra il 1793 e il 1800 è dapprima a Berna, poi a Francoforte: a questo periodo risalgono quegli *Scritti teologici giovanili* che verranno pubblicati, postumi, soltanto nei primi anni del Novecento. All'inizio del 1801 è a Jena (dove, da qualche anno, insegnava Schelling), deciso ad intraprendere la carriera universitaria: pubblica la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling* e consegue l'abilitazione all'insegnamento con una dissertazione *Sulle orbite dei pianeti*. Nei due anni successivi, Hegel dirige insieme a Schelling il "Giornale critico della filosofia". Nel 1807 pubblica la *Fenomenologia dello spirito*, la prima delle sue opere editate fondamentali. L'anno seguente è a Norimberga, dove dirige – fino al 1816 – il Ginnasio locale. In questo periodo esce, in due volumi, la *Scienza della logica* (1812-16), il suo capolavoro teoretico. Nel 1816 è nominato professore di *filosofia* a Heidelberg, un incarico che lascerà due anni dopo, per trasferirsi a Berlino, dove rimarrà sino alla morte, dapprima come docente, poi come rettore dell'Università locale. Negli anni di Heidelberg compare l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817. Hegel stesso curerà nel 1827 e nel 1830 una seconda e una terza edizione dell'opera, apportando integrazioni e variazioni anche di rilievo). Le sue altre opere, e innanzitutto i celeberrimi *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), risalgono al periodo berlinese. Hegel muore il 14 novembre del 1831, vittima di un'epidemia di colera.

Principali traduzioni italiane: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, con glossario e indice dei nomi di N. Merker e una Introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1978⁴. Un'altra edizione, comprensiva delle *Aggiunte*, è curata da V. Verrà per conto della Utet di Torino 1981 sgg., 3 voll.; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1978; *La scienza della logica*, a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, con una Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1981, 2 voll.; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973³, 4 voll.; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll.; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, 4 voll.; *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe, con una prefazione di L. Pareyson, Laterza, Roma-Bari 1982; *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1963, 2 voll.; poi Einaudi, Torino 1976, 2 voll.; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1984; *Rapporto dello scetticismo con la*

filosofia, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1970; *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1980; *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971; *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971-1981; *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972; *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973-74, 2 voll.; poi Laterza, Roma-Bari 1983, 3 voll.; *Il dominio della politica*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1980; *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982; *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984. Su Hegel: K Rosenkranz, *Vita di Hegel* [1844], tr. it., Mondadori, Milano 1974; B. Croce, *Saggio sullo Hegel* [1913], Laterza, Bari 1967; G. De Ruggiero, *Hegel* [1947], Laterza, Roma-Bari 1975; G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* [1948], tr. it., Einaudi, Torino 1975, 2 voll.; M. Heidegger, *Il concetto hegeliano di esperienza* [1950], in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 103-190; Id., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it., Guida, Napoli 1988; E. Fleischmann, *La logica di Hegel* [1968], tr. it., Einaudi, Torino 1975; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969; AA.VV., *Doperà e l'eredità di Hegel*, a cura di V. Verrà, Laterza, Bari 1972; H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1973; O. Pöggeler, *Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello spirito* [1973], tr. it., Guida, Napoli 1986; V. Verrà, *Hegel*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1974, vol. III, pp. 249-347; Id., *La filosofia di Hegel*, Loescher, Torino 1979 (con antologia di testi); Id., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988; K Lowith, *Hegel e il cristianesimo*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1976; M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Feltrinelli, Milano 1978; E. Severino, *Tramonto del marxismo*, in Id., *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1982, pp. 36-115; Id., *Introduzione a La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 11-99; N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981; D. Goldoni, *Eticità e felicità nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, in C. Vigna, *Teorie della felicità*, Francisci, Abano Terme 1986, vol. II, pp. 68-106; M. Pancaldi e M. Trombino (a cura di), *"Lo spirito del cristianesimo e il suo destino" di Hegel e il problema della religione nel pensiero post-hegeliano*, Paravia, Torino 1990; D. Goldoni, *Filosofia e paradosso*, ESI, Napoli 1990.

SOMMARIO

Avvertenza

LA FILOSOFIA MODERNA

Dalla filosofia antica alla filosofia moderna

1. Storia della filosofia e organismo 2. Comprensione dell'“idea” e comprensione dello “spirito” 3. Il carattere accidentale del pensiero nella filosofia greca 4. Il rapporto storico tra verità e certezza 5. Il significato di “certezza” e “verità” 6. Identità di certezza e verità 7. Senso comune e realismo filosofico 8. Scetticismo e filosofia moderna

Note bio-bibliografiche

Ia filosofia del Rinascimento

1. Rinascita della filosofia greca 2. Telesio 3. Giordano Bruno 4. Campanella

Note bio-bibliografiche

IIa.scienza moderna

1. Galilei: l'esperimento 2. L'esperimento e l'azione 3. Galilei: la matematica e la realtà 4. Galilei: la matematica e l'esperimento 5. Bacone 6. Astronomia e Bibbia (Copernico, Osiander, Galilei, Bellarmino) 7. Il novum organum di Bacone 8. Volontà di dominio, filosofia antica, scienza moderna 9. Il meccanicismo scientifico tra cristianesimo e filosofia 10. Hobbes 11. Hobbes: la “filosofia civile”

Note bio-bibliografiche

IIIa.ricostruzione dell'epistémè

1. Opposizione di certezza e verità 2. Il cogito 3. Il cogito cartesiano e Agostino 4. La filosofia moderna: innovazione radicale e continuità dell'atteggiamento epistemico 5. Il significato della parola “idea”

Note bio-bibliografiche

IVa metafisica cartesiana

1. Ripresa 2. La conoscenza “chiara” e “distinta” 3. A quali condizioni è possibile conoscere la realtà al di fuori dell'io 4. Una strada sbarrata 5. Due aspetti dell'idea 6. Il niente non può produrre alcunché 7. Applicazione del principio di causalità alle idee 8. Dio è l'unica realtà esistente? 9. L'esistenza di Dio 10. Metafisica antica e metafisica moderna 11. Il mondo corporeo 12. La passività del sentire e il mondo corporeo

Va.razionalismo e empirismo

1. La filosofia moderna e l'esistenza della realtà esterna 2. La passività del sentire e il suo carattere rivelativo e occultante 3. Il razionalismo 4. Razionalismo e empirismo 5. Nota sui limiti delle considerazioni svolte

VIa prime reazioni al pensiero cartesiano

1. Il razionalismo e il circolo vizioso 2. L'occasionalismo di Geulincx 3. Il Malebranche e il "circolo vizioso" cartesiano 4. Pascal 5. Hobbes e Cartesio

[Note bio-bibliografiche](#)

VIII [Spinoza, oltre la teologia di Cartesio](#)

1. La Sostanza 2. Gli attributi e i modi 3. Dio e la vita dell'uomo 4. La Sostanza come unità di pensiero e realtà esterna 5. L'etica 6. La politica

[Note bio-bibliografiche](#)

IX [Leibniz e il nuovo senso della realtà esterna alla mente](#)

1. La monade 2. Carattere fenomenico dello spazio e del tempo 3. Il mutamento delle monadi e il Tutto 4. Esistenza di Dio e contingenza della realtà 5. L'armonia prestabilita 6. L'armonia prestabilita e il rapporto tra l'io e la realtà esterna

[Note bio-bibliografiche](#)

Xa [Scienza nuova di Vico](#)

1. Verità e produzione 2. La produzione della realtà storica 3. Mente individuale e storia umana 4. Corsi e ricorsi storici 5. Mito e ragione 6. "Scienza nuova" e scienza moderna della natura

[Note bio-bibliografiche](#)

XI [Empirismo di Locke](#)

1. Oltre Hobbes 2. L'inconoscibilità della sostanza 3. L'esistenza delle sostanze e il loro influsso reciproco 4. La scienza 5. Il principio di causalità 6. Spazio e tempo 7. Ripresa: la scienza, la felicità, lo Stato 8. Il potere civile e la tolleranza

[Note bio-bibliografiche](#)

XII [Hume, tra empirismo e idealismo](#)

1. L'astrazione 2. L'immaterialismo 3. Critica della distinzione tra qualità primarie e secondarie 4. Confutazione dello scetticismo 5. Nuova interpretazione della scienza 6. L'esistenza di Dio 7. Il principio di causalità

[Note bio-bibliografiche](#)

XIII [Hume: l'empirismo radicale](#)

1. Impressioni e idee 2. Critica del principio di causalità 3. Critica dell'idea di sostanza 4. La "natura umana"

[Note bio-bibliografiche](#)

XIV [Illuminismo](#)

1. La luce e la forza della ragione 2. L'illuminismo e la filosofia 3. Le "armi" della ragione e la libertà dell'uomo 4. L'Enciclopedia, Voltaire e l'opinione pubblica 5. L'illuminismo e la religione 6. L'illuminismo e Newton 7. La critica di Montesquieu all'egualitarismo illuministico 8. L'illuminismo e la politica 9. L'economia politica 10. Rousseau

[Note bio-bibliografiche](#)

XV [Criticismo kantiano.](#)

A – [L'oggetto del conoscere](#)

1. Riepilogo 2. L'inconoscibilità delle cose in sé 3. L'esistenza della cosa in sé 4. Epistème e inconoscibilità delle cose in sé 5. La "rivoluzione copernicana" 6. Produttività del conoscere

[Note bio-bibliografiche](#)

XVI. [Criticismo kantiano.](#)

B – Il giudizio e l'intuizione

1. Sensibilità e intelletto 2. Critica della ragion pura 3. Giudizi analitici, sintetici a posteriori e sintetici a priori 4. Il fondamento dei giudizi sintetici a priori 5. Materia e forma 6. Spazio e tempo

XVII. [Criticismo kantiano.](#)

C – La deduzione delle categorie

1. Le categorie 2. L'intelletto pensa l'oggetto dell'intuizione sensibile 3. Deduzione dei concetti puri dell'intelletto 4. L'appercezione trascendentale 5. Natura e fisica

XVIII. [Criticismo kantiano.](#)

D – La ragione e la dialettica trascendentale

1. Riepilogo 2. Condizionato e incondizionato 3. Senso metafisico e senso criticistico dell'incondizionato 4. Le idee trascendentali 5. La confutazione delle prove dell'esistenza di Dio

XIX. [Criticismo kantiano.](#)

E – La ragione pratica

1. La fede morale 2. L'imperativo categorico 3. I postulati della ragion pratica 4. L'unità tra il mondo fenomenico e il mondo morale

XX. [Idealismo](#)

1. Riepilogo 2. La negazione idealistica della cosa in sé 3. Il presupposto realistico 4. L'identità mediata di "certezza" e "verità" 5. Il ritorno della metafisica 6. La bellezza e l'arte: l'"estetica" 7. Il pensiero come Assoluto

XXI. [Idealismo etico di Fichte](#)

1. Carattere contraddittorio e tuttavia necessario della cosa in sé 2. Il "compito" dell'Io 3. La soluzione del compito

[Note bio-bibliografiche](#)

XXII. [Schelling e l'idealismo](#)

1. La negazione della cosa in sé e la natura 2. L'indifferenza assoluta di soggetto e oggetto 3. L'Io come autolimitazione 4. Da Schelling a Hegel

[Note bio-bibliografiche](#)

XXIII. [Idealismo di Hegel e il culmine dell'epistème](#)

1. L'idea 2. Logica, filosofia della Natura, filosofia dello Spirito 3. La dialettica in Hegel e in Platone 4. La deduzione delle categorie in Kant, Fichte, Schelling 5. Il "metodo dialettico" hegeliano 6. Logica dialettica e logica classica 7. Il sistema dialettico 8. Lo Stato 9. La storia 10. Lo Stato etico e l'epistème 11. L'idealismo, la filosofia greca e la filosofia dopo Hegel

[Note bio-bibliografiche](#)

Storia della filosofia

**La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia antica e medievale**

Saggi - Pagine 336 - ISBN 1700108

**La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia contemporanea**

Saggi - Pagine 512 - ISBN 1700109

La storia della filosofia raccontata da uno dei più importanti e influenti filosofi italiani. Severino traccia una mappa capace di guidare il lettore alla scoperta delle radici più profonde della nostra civiltà. Tre volumi che delineano un quadro imponente ma chiaro, mai troppo accademico o tecnico, accessibile anche a un pubblico di non specialisti.



A Cesare e a Dio

Guerra e violenza in controtipo

La critica al cristianesimo di Severino mira alla radice stessa della tradizione filosofica, per cui c'è qualcosa di più di Dio.

Saggi - Pagine 260 - ISBN 1701499



Gli abitanti del tempo

La struttura dell'Occidente e il nichilismo

Questo libro analizza la struttura della civiltà occidentale, identificata nella volontà che le cose siano tempo, e quindi siano niente. Gli abitanti del tempo sono le forme di cultura e di società, gli individui e i popoli che a tale struttura dominante sono stati via via sottoposti.

Saggi - Pagine 272 - ISBN 1703459



Antologia filosofica

Dai Greci al nostro tempo

Il pensiero occidentale, ciò che fa di noi quello che profondamente siamo, è qui espresso nelle pagine di maggior rilievo dei massimi pensatori.

Saggi - Pagine 660 - ISBN 1700995

La buona fede

Sui fondamenti della morale

Attraverso l'analisi del pensiero di giganti quali Aristotele, Spinoza, Kant, Nietzsche, Severino sviluppa una riflessione sull'essenza e le contraddizioni della ragion pratica, smascherando la "folia dell'Occidente".

Saggi - Pagine 170 - ISBN 1702640



Cosa arcana e stupenda

L'Occidente e Leopardi

Un libro che ricostruisce il pensiero filosofico di Leopardi, basilare per la definizione di quell'"essenza del nichilismo" attorno alla quale ruota la riflessione di Severino.

Saggi - Pagine 512 - ISBN 1701235



Il declino del capitalismo

Severino in queste pagine traccia un bilancio e fornisce un'interpretazione sullo stato attuale del capitalismo che, dopo gli eventi del 1989, sembrava avviato a una crescita illimitata, e che invece è destinato a un declino irreversibile.

Saggi - Pagine 256 - ISBN 1701875



Il destino della tecnica

Severino, tirando le fila di una riflessione sempre presente nella sua opera, dimostra come la tecnica, passata da mezzo a fine, sia l'espressione più piena del nichilismo occidentale.

Saggi - Pagine 256 - ISBN 1703117



Filosofia futura

Oltre il dominio del divenire

Il rapporto tra filosofia, scienza e tecnica; il dominio dell'"Apparato scientifico-tecnologico"; l'avvento del paradiso della tecnica e le sue connessioni con il paradiso del cristianesimo.

Saggi - Pagine 380 - ISBN 1700916

Il nulla e la poesia

Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi

Il pensiero filosofico del sommo poeta italiano dell'Ottocento, illustrato da uno dei maestri indiscussi della filosofia italiana.
Le origini, gli sviluppi, gli echi fino ai giorni nostri.

Saggi - Pagine 360 - ISBN 1700530



La strada

La follia e la gioia

Al di sotto della sua disperazione l'uomo è l'eternità della verità e della gioia. E la gioia nascosta può diventare manifesta lungo una "strada" che differisce da tutto ciò che la nostra cultura ha inteso con questa parola.

Saggi - Pagine 260 - ISBN 1702256

Table of Contents

Cover

Trama

Autore

Occhiello

Operetitoli

Frontespizio

Copyright

LA FILOSOFIA MODERNA

Avvertenza

La filosofia moderna

I. Dalla filosofia antica alla filosofia moderna

Note bio-bibliografiche

II. La filosofia del Rinascimento

Note bio-bibliografiche

III. La scienza modèrna

Note bio-bibliografiche

IV. La ricostruzione dell'episteme

Note bio-bibliografiche

V. La metafisica cartesiana

VI. Razionalismo e empirismo

VII. Le prime reazioni al pensiero cartesiano

Note bio-bibliografiche

VIII. Spinoza, oltre la teologia di Cartesio

Note bio-bibliografiche

IX. Leibniz e il nuovo senso della realtà esterna alla mente

Note bio-bibliografiche

X. La Scienza nuova di Vico

Note bio-bibliografiche

XI. L'empirismo di Locke

Note bio-bibliografiche

XII. Berkeley, tra empirismo e idealismo

Note bio-bibliografiche

XIII. Hume: l'empirismo radicale

Note bio-bibliografiche

XIV. L'illuminismo

Note bio-bibliografiche

XV. Il criticismo kantiano.

Note bio-bibliografiche

XVI. I	criticismo kantiano	
XVII. Il	criticismo kantiano	
XVIII. Il	criticismo kantiano	
XIX. Il	criticismo kantiano	
XX. L'	idealismo	
XXI. L'	idealismo etico di Fichte	
	Note bio-bibliografiche	
XXII. Schelling e l'	idealismo	
	Note bio-bibliografiche	
XXIII. L'	idealismo di Hegel e il culmine dell'epistème	
	Note bio-bibliografiche	

Sommario

Opere